

انجرافات السلوك والفكر في الذات العربية في الصحة العقلية والبحث عن الحكيم الخلاق

الدكتور علي زيعور



المركز الثقافي العربي

انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية

- * انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية .
- (في الصحة العقلية والبحث عن التكيف الخلاق) .
- * المؤلف: الدكتور علي زيعور .
- * الطبعة الأولى ، 1992 .
- * جميع الحقوق محفوظة .
- * الناشر: المركز الثقافي العربي .
- * العنوان :

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث .
 * ص.ب/ 113-5158 / هاتف/ 343701-352826 / تلکس/ NIZAR 23297LE /

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/ 4006 / هاتف/ 307651-303339 /
 ● 28 شارع 2 مارس * هاتف/ 271753 - 276838 / فاكس / 305726 .

مقصرات^(*)

ت	= ترجمة (نقل) ؛ ت . ع = ترجمة عربية .
ج	= جزء .
د . ت	= دون [بلا] تاريخ .
را	= راجع ؛ أنظر .
ص	= صفحة .
صص	= من صفحة كذا حتى صفحة كذا .
ص ص	= صفحة كذا و صفحة كذا .
ط	= طبعة .
قا	= قارن ؛ للمقارنة = قابل ، للمقابلة .
ك . ع	= الكتاب [المؤلف] عينه .
كا . ع	= الكاتب [المؤلف] عينه .
مج	= مجلد .
ع . م	= المرجع [المصدر، الكتاب، المؤلف] عينه .
ع . م . ص	= المرجع عينه والصفحة عينها

(*) الكلمة الموضوعية بين مزدوجين صغيرين تشير إلى اسم كتاب ؛ أو تكون غير دقيقة، مترجمة، غير تاريخية . . .

تقديم

1 - لا ينصبّ هذا الكتاب، وهو الجزء الثالث عشر من موسوعة التحليل النفسي الإنساني للذات العربية، على تصنيفات للثقافة (أو، أحياناً، للفكر) إلى: علمية وأدبية، رسمية (فصيحة) وشعبية، عمودية وأفقية، وطنية وما بعد وطنية وبشرية (إنسانية)، منوالية وجديدة، إصلاحية وجذرائية، ذات قطيعة مع الماضي أو استمرار له... فالقضية هنا أكثر من ذلك؛ وتتعداه. كما أننا نحذّر من النمّطة⁽¹⁾ إذ هي، برغم منافعها، قد تفقر فوق المهمّش والمتغيّر، الرمزي والإنساني؛ حفاظاً منها على المضمون، والإيجابي أو السليم.

2 - سنجد محاولةً لمراجعة ما فعلته الثقافة، من هُدمٍ وتعمير، بالطبيعة والوجود «الأصلي» للإنسان؛ ولمراجعة ما فعلته ثقافة الآخر بالذاتيّ والمحليّ والخصوصي، أي لما أحدثته فينا إيديولوجية الألوية [الآليانية]، والفرادنية، والنزعة الاستهلاكية المفرطة، والشهوة لاستتباع «الأطراف» القليلة الإنتاج والصناعة... وسنجد إطلاقاتٍ على ما لم تطله بُعد الثقافة فينا: تنظيم الزمان والمكان، فعل الزمان أو توتره للإنسان، لغة الجسد، لغة هذا...

3 - درسنا مضمونَ هذا، قصداً لتشخيص الاضطراب ومن ثم لاستعادة الصحة. ثم كان اهتمامنا بالآنا ومشكلات تكيفه: النواحي المرضية أو النقصانية؛ الوظائف والمضامين؛ الامتدادات والعلائق بالعالم الخارجي، وبهذا، وبآلانا الأعلى الذي هو القطاع الواعي، في معظمه، للشخصية والمجتمع، والذي كان علينا انتقاده أو المطالبة

(1) النمّطة: النمطيات، المحاولات المنظّمة لترتيب تبعاً لأنماط (راجع: مُسرد المصطلحات). النقدانية، التكييفانية، الوضعانية، إلخ... نية: إشارة إلى الفلسفة أو الرؤية، إلى المنهج أو النزعة. فالذاتيّ التوجّه أو المنهج هو: الذاتاني (قا: اللاحقة «ئسم» / isme، في لغة أجنبية).

بتوسيع حدوده وبإزاحة تخوم هذا أو اختراقها وكشفها من جانب الوعي والعقل...

4 - سوف يبدو إلحاحياً التركيزُ على التعلُّم والتجاوز، وعلى إخراج اللاوعي والظُلِّي والمظلم؛ وذلك قصداً أو سيراً باتجاه التكييفانية، الاتزانة الخلّاقة، الصحة النفسية الإيجابية والواعية... فالتقدانية الاستيعابية تدعونا لأن نبحت عن خفائض خاصة، لأن نبني حقائقنا التي تبقى خاضعةً باستمرارٍ لزيادة التصويب والتحويل، لأن نتخلّى عن أوهامٍ وتزييفات، لأن نجتاف ونتخطى التيارات التقديمة، والعقلانية، والسلفية المحدثّة، والنقدية السلبية، والعدمية. إنّ قراءة الانفجار الفكري، الانفجار الثقافي، الراهن في بلادنا، تُظهر سوء التغذية الثقافية، وسوء توزيعها وإنتاجها؛ وتُظهر نفع البقاء خارج النمّاطة التي تسكب الفكر العربي الراهن في قوالب صلبة: السلفية المحدثّة، الأصولانية، العلمانية، الليبرالية، العقلانية الليبرالية، الواقعية... كما تُظهر أيضاً إمكان تنمية الثقافة، وتطوير الفكر الباحث النقدي، وتشجير التوتر في فضاءنا الفكري حيث حاجتنا للأمن والاحتماء في: مجال النظر والتقييم، وفي مجال المفاهيم والجهاز الايديولوجي والمعرفي، وفي بُعدنا العالَمَثلثي والإسلامي المحدث والكوكبي...

5 - نرتكز على ثقةٍ بقدرة المخيال، والرمزي، والنفسي؛ وبالطبيعة الجدلية للفكر؛ وبالنقد الفلسفي؛ وبالفلسفة التي تؤمن بالذات المفكّرة وباستيعاب اللاوعي بعد إخراجهِ إلى نور العقل والإرادة. ويَشغَل «روحية» الكتاب، أو فكره، الاهتمام بما هو كينوني، وليس فقط بما هو امتلائي عند الإنسان؛ وبنظرية في الإنسان وقيمه وتواصلته؛ أو بنظرية في الفعل والعلائقية؛ وبنظرية في التأويليات والمعرفيات والأيسيات.

6 - اقترحْتُ، في أواخر السبعينات، إنشاء فريقٍ يتعاون على إعداد دراسةٍ في سيميائية العربي. فالدراسات العربية في السيميائية [السميوطيقا، السميولوجيا] قليلة جداً؛ ولم يشتهر بعد أيّ كتابٍ عربي في أغراض ذلك العلم ومنهجيته ومصطلحاته. ولم توضع بعد سيميائية محلية خصوصية، تكون قادرةً على الحوار مع المعروف عند أمم كثيرة الإنتاج، وعلى التمهيد لسيميائية مقارنة ومن ثمّ عامّة عائدة للإنسان. فذلك العلم، الذي يدرس العلامات، في نظامٍ أو نسقٍ، ليس أقلّ نفعاً، في مساعي وضع نظرية في الإنسان والفعل والتواصلية، من علومٍ أخرى أو توجهاتٍ معرفية مُمنهجة حول: التداولية (براغماتيقا)، والعلوم التاريخية والاجتماعية والنفسية، أو الإناسة الثقافية، وعلم الاضطوري والمعيش، والمستقبلات...



1 - ما هي النقائص في هذا الجزء؟ النقائص؟ إنها كلمة صعبة⁽¹⁾. ما هي إذاً الشائبات التي كان يمكن تلافيها؟ إذا تغطينا بالتنبيه إلى أنّ عملنا هو كالمحاضرات [الأمالي، المساقات] فقد تخفّ وطأة النقمة والنفور من جهة القارئ؛ ويتحرر الكاتب من مشاعر ثقيلة على نفسه، من جهة أخرى. حسناً! ماذا تقول الرقابة الذاتية أو التنظيم الذاتي كي نمسح بعض الأغلاط، ونستبق بعض الاعتراضات، ونتطهر أو نثير؟ ستكون بداية الدفاع هجوماً على رغبات محبوبة لم نستطع تحقيقها هنا: فمثلاً، كنّا نودّ لو أنّ المزيد من الأليمة والكابحات استعملت هنا لمنع مصطلحات شاردة ثقيلة (اعتدالانية، الكثيرية، الأكثرانية، العالمينية، الرُبّسانية، الكافّية⁽²⁾...) من الإفلات والجموح؛ ولحجّب تكرارات، ولمنع الانزلاق إلى إيديولوجيات تتملّق الفكر وتغريه... ولربّما بدا أنّه كان هناك نقص في «التنظير» وفي التحليل لما أخذ هنا اسم علم النفس المرضي للثقافة العربية، أو التحليل النفسي الثقافي العربي؛ ولما بحثناه تحت عنوان الثقافة أو العُصاب الثقافي؛ ولما قد يبدو أنه شعارات ومسكوكات أو لفظانية ولغوانية.

2 - قد لا يبدو أنّ المكانة أو المكان المعطى لمقال الاقتصاد بارز. ربّما لكنّ ذلك إنّ بدا عند التسرّع، أو عند الراغب بإبراز دور العامل الاقتصادي عند كل منعطف، فهو حقّاً ليس صحيحاً. فللعامل الاقتصادي دوره الأكبر، أو الكبير والمرعب، في تكوين القلق الذي رأيناه هنا أساسياً في المستقبلات العربية. إنه ما يزال يتغذى مع قيم ريفية، مع طرائق تدبّر زراعية؛ ما يزال يتبادل الضبط والتأثير مع نمط فكري مهجّن ومهبط، أو مستبّع ومستلحقّ بالإنتاج في دول عميقة في التصنع والتكنولوجيا. لقد سبق أن أظهرنا مقدار اتساع وعمق التأثير الذي يحدثه فينا النمط الإنتاجي الصناعي: يطرّو الحقل؛ ويغلّي الفكر والسلوك بالدقة ومنهجية العلم المضبوط، بطرائق الآلة الصارمة في الحركة والعمل، في الإنتاج الكثير المضبوط، في الكثيرية والأكثرانية...

إنّ الاقتصاد المنجرح، لأنه غير كاف ولا هو يُطمئن على المستقبل، يجرح الصحة النفسية الاجتماعية: فهو في عمق أسبابية الأفكار، والسُّلاك، والتوتر المستقبلي أو صناعة المستقبل، والعُقَال، وبعض العُصابات (الأعصبة) الأخرى. يبدو جلياً، في هذه

(1) الإنسان، بحسب ما أشار إليه الأسلاف وما يوافق عليه «التحليل الذاتي» اليوم، متساهل مع نفسه.

ثم هناك القوى المخاصمة للتحليل الذاتي؛ ومعظمها من النوع اللاواعي.

(2) وهناك أيضاً: الحداثانية، الأفكار، السُّلاك، شعاراتية، لفظانية.

الموسعة، «الصراخ» بأن لا شيء أنبل، ولا أعظم أو أعمق، من العمل الذي يخدم المعذب في لقمته وحرته. وليس في الثقافات كلها قطاع أقرب للإنسانية، ولمهام الإنسان، من الفكر الذي يحرث ويزرع لمحاربة القواهر الاقتصادية، ولتعزيز اللقمة الشريفة للبشري المنجرح في راهنه ومستقبله.

ليس كشف ذلك «الصراخ» قُصدنا هنا. نود القول: إن العامل الاقتصادي مكوّن في الفكر، وأساسي في توجيه المعرفة والسلوك. لكنه ليس هو الوحيد؛ ولا هو السبب الميكانيكي المفسّر لكل شيء، ولكل حتمية، أو يمنع استقلال الفكر ويقتل كل حرته. نحن فقط ضد وضعه بديلاً للمطلق، للمبدأ الأول، للألوهية، للروح. ألم يجعل بعضنا من الاقتصاد فكرةً وروحاً؟ ألم يؤنّفِسه؟ لقد أعطاه روحاً، وجعله كينونةً مستقلة، نفّر من المتهورين، ربما عن قصدٍ - قد ينفع لأنه يصدّم - هو للتشكيك، أو لإلغاء دور الايديولوجي والعوامل الأخرى.

لكن لماذا لم تبرز فعالية الاقتصادي في مضمار هذا الكتاب من جهة؛ ثم، من جهة أخرى، في نقد المقال العربي الراهن في الاقتصاد؟ نتذكر هنا أننا خصّصنا جزءاً من هذه الموسعة للعامل الديموغرافي، للاقتصاد، للتفكير في الاقتصادي، وفي مستويات العيش، وفي التدخل والإنتاج. هذا لا يكفي! وليس هو المقصود. هل لا بدّ إذاً من الإقرار بالتقصير؟ ربما يكون منهجنا قد أكثر الإلحاح على جانب؛ ولكننا لم ننفك قطّ عن إظهار أولوية العوامل الاجتماعية الثقافية (السياسية، الاقتصادية). لعلّ هذا التنبيه ضروري؛ إنه جزيل النفع لاستكمال الصورة، لا بل لاستكمال التوضيح. فكل شيء سيكون ناقصاً هنا إن بدا أننا قصّرنا في إظهار دور الاقتصادي وتثميّره للتحليل، للتشخيص والتضميد. وستكون الموسعة هذه، برمتها، مشوبة بالترجرج والانصداع إن هي أغفلت - أو أرادت أن تتغاضى - حيال ذلك الأساس في نظرنا للوجود وتعميرنا للمستقبل الملاذ، حيال المسعى الذي تتّصف به التكييفانية المؤنّسة والمؤنّسة أي أنسنة الاقتصاد والتكنولوجيا والعمل، بل والإنسان نفسه. هل ثمة أهم من الإنسان أو أجدر منه؟ هل ثمة من هو أحقّ بالأنسنة من الإنسان نفسه؟ فإين هنا تكون البداية؟ وهنا النقطة التي، بحسب قول الشبلي، تحت الباء.

3 - من أكبر النقائص، بلا ريب وبلا شعورٍ بالإثم، هو البقاء الكسول السهل في الطريقة العربية المعهودة التي تنزلق إلى الإغراق والغرق في شلال من التعريفات

والتوضيحات، أو في سيولٍ متدفقة من الكلام الإرشادي أي العلاجي والتضميدي والموحد. فمزالق تلك الطريقة توقع في حالة باتولوجية هي التلذذ بإعطاء حكمٍ واحدٍ أو أشمولٍ أحكامٍ جامدة غير جدلية، وبعرضٍ رخوٍ مائعٍ وأحادي لتصوراتٍ وهواماتٍ حول التعريف الجازم المشبّع المفعم، وحول إمكانات التغيير ومحتملاته وقوانينه، وبالاستسلام البليد لنزعة التسطّيح والتبسيط والأخطوطية (الأرسومية) الواعدة بالحلّ والمسوّفة أو السّرابية.

4 - لكنّ ما هو سبب تلك الإغراءات التي قادتنا إلى غير المحمود، بل وإلى ما نعتبره منذ الآن نقيصة مردولية؟ لماذا وقعنا فريسة للتملّق والجذب اللذين تُحدثهما في النفس كلمات طنانة، أو تعريفات جازمة، وإنشاء لغويٍ مغرٍ⁽¹⁾. لعلّ سلطة الكلمة، أو الإيمان بقوتها السحرية وجبروتها اللاحدوثي، هي السلطة التي أثّرت فينا فأصبّنا بالخلل. وكذلك عملت هنا أيضاً سلطة أخرى نابعة من هوام الجبروت الطفلي المظنون لعلم النفس، للتحليل النفسي، لموقف المرشد النفسي الاجتماعي. فبالاستسلام للكلمة وجبروتها اللازمكاني نقف ضد الواقعي، وضد التغيير بل وضد العقلانية؛ ونحاز إلى جانب النظر المثالي مهما أكثرنا من الصراخ بأننا مع التفسير التاريخي وقوانين التغيير الضرورية؛ ونبقى في عالم ذهني صرف. فالثقافة، كالمجتمع، لا تتغير بمجرد التخطيط وعرض الآراء، أي بمعزلٍ عن العلائق المادية والقوى الاجتماعية.

5 - الاتزانية أو التكييفانية! لعلنا أبهظناها حتى هلهلت وصارت إطنابية فضفاضة. هي رغبة بالاستمرار، ورغبةً بالتحسين والحياة الأفضل. وهي، في ذينك المبدئين معاً، تقوم من الثابت في الإنسان والمجتمع، من الينايع والجدور والأصول، من التجارب الطفلية التاريخية. فكلّ ردّ فعل، أو كل مسعى تكييفي، تقوم به الأنا الثابتة على متغيرات؛ أو تتغير الأنا وتتحرك انطلاقاً من أعضاء الفرد وتاريخه، حياته وشخصيته. ذلك أنّ التكيّف نقضٌ وبناء؛ وهو في الأعيان معاً وفي الأذهان. إنه يجري في الفكر، وعلى الواقع، وفي البنى المادية. ومن اللغو هنا أن نكرر الإشارة إلى أن التكييفانية خطة،

(1) نزعة للاغتسال من اعتراضاتٍ لغويةٍ محتملة، أو لمحو نفورٍ محتملٍ من الأسلوب التعبيري هنا؛ وهي نزعة يستحثها ويؤجّجها اليقينُ بسلامة قولٍ «للغزالي» مثالي لكن صعب المنال: «يجب أن يكون الكلام قصيراً، والمعنى طويلاً... وأن لا يكرّر [الكاتب] كلمةً يكتبها... أن يحترز من الألفاظ الثقيلة الغثة» (التبر المسبوك، ٩٢ - ٩٣).

واستراتيجية، ورؤية شَمَالَة مستقبلية، وعملُ الجميع اللامتَوَقُّف وليس عمل الصفوة وحدها أو بأيديها البطيئة والتقطعية والتي قد تتحيز للثقافي والنخبوي والفرداني، للمتمهّل والمتدرّج، للميكانيكي والاحادي.

6 - أسمح لنفسي بشكر الذين يَتَّقِدُون بعض النقائص، والمنسيات أو المهمَل، في هذه الموسعة؛ ولا سيما أولئك الذين - بسبب حساسية أو دافع ذاتاني - لا يشيرون صراحة إلى عملنا هذا. لقد هاجم أحدهم، على سبيل الشاهد مقولة التكيف⁽¹⁾. وآخر خال أننا قلنا، أو اتهمنا بأننا قلنا، إن إدخال المنهج العقلاني أو العقلانية هو كل قصْد هذه الموسعة. لم نرتضِ ذلك القول قط: لأنه ناقص، وفكر مثالي، ورؤية تبسيطية للحقل والأنما، للمستقبل والتوكيد الذاتي، للعقل عينه أو للعقلانية في حد ذاتها. ولعلنا لم نُشر قط إلى أنّ المنهج العقلاني أداة سحرية تُحقّق كل الفقرات، وتُشبع كلّ الطموحات. ولم نقبل بخطاب يفصل الفكر عن البنى الاجتماعية والوقائع أو التطورات العقلية. ولم يأخذ قط أيّ جزء من هذه الموسعة ذلك الموقف الناقص، أو التفسير المبترس، حيال الفكر والمنهج. فليست العقلانية كَيِّنة: ليست قائمة بذاتها، أو صناعة، أو سلعة قد تُستهلك وتعلّب وتباع؛ ولا هي نبتة تفرس وتثمر، ثم تُطعم المَن والسلوى.

7 - من النقائص التي لا بدّ من الإقرار بها، ليس فقط بقصد النقد الذاتي بل وأيضاً لتخفيف حدّة توتر القارئ من موقفٍ سلبي محتمل أو عدم تسامح، أذكر الصفة القطعية، أو الوثائق من نفسها، لما أسمىها دور الثقافة المتفلسفة، أو الناقدة الإضرامية، قصداً للتكيفية: فذلك الدور هو ضرورة لأنه في وجهه الأول إعادة قراءة للذات قصداً ليكشف المزيّف والمزيّف في القطاعات المستورة والعَلَنية، وحيث إزاحة الحجب والأصطوري؛ وفي دنيا المستعمَل والجاهز والأقاويل والتقريبي، وحيث تشيؤ الإنسان واللغة والمعنى. وينادي ذلك الوجه بأن يتحرر الإنسان (والعقل، والفكر، والمعرفة) من الأوهام التي نسجها لنفسه بنفسه؛ بل ومن التصورات اللاواعية والظُلّية وشتى ما يجعله عاجزاً عن تجاوز كل ذلك، أو عن استغلال الطاقة الحياتية كي يتقدم باتجاه نقد

(1) أتى فكر التكيف الميكانيكي، أو الاحادي والخطي، إلى الفرق الأكثر فالأكثر في الارتباط بالقوى الخارجية، والتبعية؛ وعلى الصعيد الداخلي فقد ازدادت الحاجات الاصطناعية المفروضة، والاستهلاك للكماليات والمقتنيات، والترسّخ للعلاقاتية الرضوخية الإرضاخية أو للقواهر السياسية الاقتصادية عموماً...

واستيعاب ما نحن فيه وضمينه من تسييح ذاتي، وسلوكات منمطة معتبرة نهائية وغير قابلة للنقد، باتجاه الحداثة المتواصلة المطهّرة.

أما الوجه اللامنفصل الثاني لذلك الدور فهو الثقة المطلقة بالإنسان، بالرغبة ليس فقط بإعادة التعضية اللامتوقفة؛ بل وأيضاً بالردّ على المساءلة والتساؤل لما هو مقدّم كيقيني، أو على نحو نهائي، في كل مجال. فسؤال الأسئلة كلها هو الإنسان: الإنسان في محاورته لواقعه وتاريخيته، وفي تجاوز ذلك الحوار إلى حوار مع العقل ومع الكينونة، ومع الألوهية...

8 - أتمنى أن لا أثير نفور البعض، أو سخطهم، من جرّاء ما قد يظنونهُ افتثاتاً على حريتهم ناجماً من وصفي للطريق «الموعّد»، أو من ثقتي بما أزعّم أنه مقال الصحة النفسية العقلية في منهج تلك الطريق ورؤيتها ومقاصدها، أو من تقديم لنصائح؛ بل ومن استعمالنا لمصطلحات غير مألوفة أو ناشزة أو ذات جرّس ثقيل⁽¹⁾، أو من الدعوة إلى الثقافة المقارنة، وإلى القول النقدي بدمّة عالمية تتكامل فيها الثقافات، وتتفاعل وتتقارن خدمة منها للإنسان الجديد، ... ، ... ، إنّ ما قد يبدو مواقف وعظيمة وتعليمية، أو إملاء آراء شخصية، هو عامل منفرّ بلا ريب. لكنني أرجو أن أخفّف من ذلك الشعور السلبي (والمبرّر)، وأن أطلب الحكم التخفيفي، لأنني أعترف الآن بالغلط (أو بصعوبة الفرار من الغلط) بسبب الموقف الذي أضع نفسي فيه، والذي يدفع بي - أو بكل من يكون في موقعي - إلى أن يتساهل مع نفسه ومع أغلاطه؛ لأنه لا يستطيع الانعتاق الكافي من ذلك الموقف باملاءاته ومنطقه أو طريقته التعليمية الوعظية (قا: مساوئ الطبّ العقلي والتحليل النفسي).

9 - والآن! ما هو مكان هذا الجزء داخل المشروع الحضاري العام، داخل هذه الموسعة في التحليل ثم في التكيف الجهادي؟ هل هو يعزّز إواليّة المباشريّة والاقترام على حساب الإواليات الناقصة السيئة؟ إنه لبنّة في المشروع لبناء الأنا القوي، وتعزيز غاراته واعتداءاته على المواقع المتصلّبة في الأنا الأعلى، وفي الهذ⁽²⁾، وفي الهو، وفي

(1) را: الملحق.

(2) قد يفضّل، قصداً للتوضيح والتمييز، استعمال هاذنا. وهكذا فإن الهاذنا (وليس كما تكتب الكلمة أصلاً وتقليدياً، أي بدون الألف) تقابل في الأجنبيةات: id=ça.

السُّوى⁽¹⁾. إن التعزيل لما هو محكوم بالاعتباطية والأنفعالية، والزحزخة لما هو متحكّم في الحرية والفعل الديمقراطي، أو الإبدال للمواقع الفكرية ولأنماط الحكمة والعيش والمستويات والقراءات، هو من إسهام هذا الجزء. وتنطلق رغبتنا في الإسهام من مجموعة العمليات اللامتوقفة المتغازية التي تقوم على التمثّل والاغتناء، على التعلّم والاستيعاب، على التحيين [التفعيل، التحقيق في الفعل والنظر] لمقومات الصحة العقلية الذي هو استمرار وتناجح داخل الدمة العالمية للفكر والثورات العلمية ومناهج علوم الطبيعة والإنسان.

(1) السُّوى: ما هو سوى الله؛ أي هذا العالم بتاريخه وعلاقته، بظواهره وموجوداته: ألّهوّ: عالم الغيب الذي لا يصحّ شهوده.

الملف الأول

علم اعادة الضبط أو علم الصحة النفسية للفكر والسلوك في الذات العربية

لا بد من علم يدرس المردودية والمنفعة في الحقل والعقل وتفاعلهما المستمر، ويحدد الطرائق والأغراض للاستجابة التي تحقق التكيف المتوازن الإسهامي. فذلك يمثل استراتيجية تقوم على عمليات تكيف مباشرة، عقلانية كُلية...؛ أو تكون عبارة عن تكيفانية هي الصحة النفسية للعقل والحقل، للفرد والمجتمع، للعقلاني والعلائقي والجسدي، في وحدة متوترة متفاعلة العناصر.

مدخل

مأساة ما بين واقع التعلّم وأمل التجاوز: التوتر بين المنجرح والمنيع

1 - تُعتبر الثقافة العربية، في قطاعاتها العربية الإسلامية، أبرز متحدّ، ومكوّننا بارزاً، بالنسبة للفكر الأوروبي. والعكس صحيح. بل، بعبارة أدمث، إنّ لعبة الصراع والتبادل بيننا وبين ذلك الآخر لم تكفّ عن الحضور والتعمق، عن التحيّن والتفعيل؛ وفي كل ذلك كانت الثقافة هي الوقود، والمعيّار والقيمة، وأساس التماسك والتحصّن. كانت ثقافتنا من أوائل وأبرز الثقافات في العالم التي بدأت في القرنين الماضيين إعادة التعضية الذاتية، وإعادة الاكتشاف الذاتي، طلباً للردّ والاستجابة على التحديّ الأوروبي أي للتكيف (الكلي، الحضاري) عن طريقيّ التعلّم والتجاوز، عن طريق التوافق التكاملي الخلاق وإعادة التوجيه الذاتي. إذ كانت عوامل كثيرة أدّت إلى التأخر العربي الإسلامي نسبياً (أي حيث قفزت بعض الأمم الأوروبية)، كالعوامل الكثيرة أيضاً التي ولّدت مؤخراً عدم النجاح النسبي (ومن ثم شعورنا الراهن بالمرارة والفشل، بالندم وبالذنب، بالخوف من المستقبل وعلى الذات). لا نتساءل هنا عن أسباب ذلك النقص في النجاح لثقافتنا، أو لا نبحث في قدراتها وتقصيرها، في انعدام الكفاءة أو عوامل الصدّ والكفّ والقصور. كذلك فإننا لن نجابه أيضاً قضية انحطاط أو عدم انحطاط للثقافة الراهنة؛ ولا لمقارنتها بثقافات أخرى إسلامية أو عالمثالية أو متمية إلى أمم صناعية جداً. فالثقافات تتكامل داخل «ذمة عالمية» للإنسان، وكلّها تتضاوى وتتغاذى رافضة النمطة إلى مركزي وعرقى وعنصري، متنكّرة للاستعلائي والتصنيف الهرمي.

2 - الانطلاق من الواقع الراهن للثقافات في العالم ظاهرة تعلّمنا وجوب توفير ثقافة روح المُعاصرة والحداثة، ثقافة الجهادانية والحسنة الإنتاج، للمواطن. فالتغيرانية، كمنهج ورؤية مستقبلية، تفرض دراسة العوامل التغيرية في الثقافة: التحديّات

المستقبلية، متطلبات البقاء والاستمرار أو الاحتماء والاطمئنان، العوامل التخيلية، التبدلات في البنى والعلاقات والوقائع، الانفجار الديموغرافي وضرورات رفع مستوى إنسانية الإنسان وأنماط عيشه (التعليمي، السكني، التقني، الاقتصادي...)، تعزيز مؤسساته الثقافية العاملة للتحرير لا للتخدير: أي لتعميق الديمقراطية، والقيم الأفقية، واللاتسبُّح أو الانفتاح بين القطاعات البشرية.

3 - حتى ثقافتنا المنوالية صارت تتميز اليوم بأنها تصوِّب على أهداف حياتية، ومقاصد معيشية أي مرتبطة بالواقعي والعياني. فقد خفَّ التمرُّكز الأحادي صوب الأخرى أو الروحي والرمزي والإيمان. كذلك نستطيع القول إنَّ تلك الثقافة تبدو اليوم أشدَّ اهتماماً، من أي وقت مضى، بالعملية وبروح العلم ومنهجية في التحليل، أي بالابتعاد عن التقريبي، والمسائرة، والمدح. إنَّ الحقيقي، أو النقدي، بل والرغبة بالمعرفة المنزَّهة، وحبَّ نفع الآخرين ومعرفتهم والانفتاح عليهم، خصائص تتعمق في ثقافتنا الراهنة، في قطاعها العريض وفي نسيجها العام. يقال الحكم عينه بصدد قيم أخرى: التحريض على الاهتمام بالإنسان وبالمعدَّب، بالنضج الانفعالي والاتزانة، بأنسنة الاقتصاد والعلم، بالدينامية والتغيُّر والنسبية، برفض التمرُّب القيمي (الرضوخ والإرضاخ، الهيمنة، الاستتباع)، بالغداتي والعالمثالي والفلسفي؛ بل والبشري عموماً.

4 - لم توجد الثقافة الإصلاحية [الاجتهادية]، ولا الراهنة، المصنَّع المتطوَّر جداً، والمكَّوك الفضائي العربي. لذلك فهي اليوم في موقفٍ خطير، تحريضي، متوتر، منادٍ على التحرير. والمنادي عليه، كما رأينا، هو تحرير من الأسطورة والتزييف، ومن الايديولوجي والأحادي الرؤية، والمُقلِّ على ذاته. كما صار نافعاً التحرر من الموروث المؤسَّس والأيمن: من المحبوء الثقيل، والمهيمن، وشتى المعوقات لرفع مستوى الدخول الفردي، ولزيادة المردودية في مجال الصناعة المتطورة، والتكنولوجيا المثورة.

5 - أما أدوات ذلك التحرير التكييفاني فهي أدوات معروفة اليوم في عالم النظر والواقع، في دنيا الأعيان والأذهان، في الفكر داخل العالم الشديد التصنيع وفي حقل كل أمة كثيرة الإنتاج التكنولوجي والمعرفي. لقد أوضحنا مراراً وإلياتي التمثُّل والخلق، الامتصاص والاستيعاب، التعلُّم والتجاوز؛ وذلك على صعيدي الفكر معاً والحقل؛ إذ لا تمتلك التغيرانية اسمها وخصائصها الدينامية إنَّ لم تكن متكاملة، وحركةً ذهابية لا متوقَّفة بين الفكري والواقعي، التاريخي والحدائوي، الفوقي والقاعدة، المتغيَّر

والمستمر، الرسمي والشعبي، النخبوي والجماهيري. فمن النافع هنا، والصائب، أن لا تستقرّ التخوم والسدود بين: البارز والمستتر، الخصوصي والمبعد وطني، الساكن والمتحرك، العربي وما بعد العربي والبشري العام [الإنساني]، أهل العدالة وأهل التسوية⁽¹⁾.

6 - بين الأهداف الصعبة للثقافة المرغوبة والواقع الراهن للثقافة يجب أن نقيم جسوراً: نريد الثقافة الفلسفية، أو الثقافة الحداثانية، التي تنتقد وتختلف معنى أو اتجاهها، أو وظيفة وموقفاً، عن الماضي والقائم، وذلك باتجاه المعاصرة والتغيير، وخطاب أهل التسوية وأهل العدالة أو أهل النقد والحركة. ينادى على الثقافة التي تنتقد كي تطوّر القائم والمؤسّس، ومتوجّات الحقل والعقل، وتحركات الجسد والوعي، ودرجات المعرفة وطبيعة العلائق، ومقاصد الفعل، وقيم العقلانية الملتزمة أو العمل العقلاني التخصصي، والالتزام الاجتماعي الأخلاقي، والوعي الاحتمالي أو الغدائي التكيفي.

7 - بين الثقافة الواقعية (المحلّلة)، كما تبدو أو كما هي عليه وفيه، والثقافة الحقيقية، لا يقوم تطابق. والثقافة المنادى عليها، المثالية أو المرغوبة، صعبة. والجسر بين الواقعي والمنشود شاق شائك. لذلك نقع في إوالات ناقصة وحيل عقلية، وفي انجرافات وعوارض، وفي مشاعر سبّ أن قلنا إنها مشاعر بالذنب والمرارة، بالقصور والارتباب، بالقلق والخلخلة، بالحذر من القوي أو بكرهه أو بالتماهي المرضي فيه. يضاف إلى ذلك أن الصراع الداخلي بين الرغبة بنفي القديم والرغبة بتوليد الجديد، بين تناقضات القيمة الواحدة، في طريقنا من التعلّم النقدي (الامتصاص، التشخيص والمعرفة الذاتية والتمثّل) إلى الاستيعاب، يوقع الثقافة في مأزّم ومزالق، في ظواهر مرضية وحالات غير سوية. ما هي تلك؟ وما نفع تشخيصها؟ وكيف الطريق إلى أن توفر تلك الثقافة حقلاً مادياً، وفضاءً فكرياً، يتّيج الحداثة المستمرة، والمكوك الفضائي، وإيناع زهرة حقوق الإنسان العالمية داخل المجتمع العربي الكبير؟

(1) للمثال، عن هؤلاء، را: ابن عبدربه، العقد الفريد (بيروت، منشورات الرسالة)، ج 2، ص 86.

الفصل الاول

جلسة اعداد علم:

مقدمة في مناهج الانتاج أو في العمليات الاجرائية والأدوات

ترسّخت في التراث قاعدةٌ تُنظر في قواعد إنتاج المعرفة. ففي قطاع تفسير المنامات، على سبيل الشاهد، تكون المقدمة نظراً في قوانين النظر، ومقاربةً للأجهزة والطرائق والاجراءات. بيدولنا اليوم ذلك العمل منيعاً وصائباً: فتشريحُ الأسلحة وإواليات العقل المستخدمة نافعٌ كمنفعة المضمون أو المنتج. وللبحث في أسس المعرفة، أو في منطقتها وقانون قوانينها، قيمةٌ لا تقل شأناً عن قيمة المعرفة الحاصلة عينها؛ هذا إذا جازت التفرقة (المؤقتة، أو طلباً للتسهيل) بين الأداة والفعل.

جلسة أولى

1 - محور هذه الموسعة، ومنها هذا الجزء، هو الالتزام بالإنسان مأخوذاً بكلّيته، ثم بأبعاده الاجتماعية الاتصالية من حرية، وتغاذٍ مع حقل ديموقراطي، وعلائقية غير رضوخية إرضاخية. بذلك فالالتزام متحركٌ بنُسخ روح المعاصرة والراهنية، أو بالحدائثانية. والقصد، بُعد أيضاً، تحقيق الاجتياف للخصائص التي يجب أن تكون متوفرة في شخصية المواطن العصري الراهني، وفي سلوكه، ومقومات الصحة العقلية (النفسية، الفكرية، الثقافية). تلك هي صبوة موسعتنا: إنها السير اللامتوقّف باتجاه تحيين، أو الجعل محققاً فعلاً في الحين هذا (في الحالي، أو راهناً)، التكييفانية التي هي، كما كررنا، ليست سلعة، ولا شيئاً؛ بل هي مهمّة مستمرة لا تتطابق مع ذاتها: هي ضيرامية، إتزائية؛ أو تحقيقٌ صحة انفعالية عواطفية؛ ورشدانيةٌ خلاقة شمّالة.

2 - نستدعي بعض الصّوى في منهجنا كي لا نعيد عنها؛ أو لتذكّرها، فتوتّرنا بحيث نسعى باستمرارٍ لتحيينها أي جعلها نافذةً في فعلنا إبان هذا الحين والآن. ففي هذا الجزء أيضاً، ما زلنا نحذّر من السلوكات والعوالم الفكرية العقيدانية [الدوغمائية]. هنا أطلقنا اسم العقاد على ذلك المرض (أو العُصاب أو العارض) الذي تقع فيه الشخصية فتتوقع داخل التصلّب، والعناد أو الرفض الطفلي بل المرضي؛ وتتّصف بالتكيّف المقفل (اللفظي، المعطوب، الوهمي، السريع الزوال)... كما استعملنا، بحكم ما قادنا إليه المنهج المتبع، مصطلحات أخرى للتصلّب واللامرونة في التكيّف والإنتاج: الأفكار (مرض الفكر بالتصلّب والعقيدانية المحكّمة والإغلاق والتمركز)؛ السّلاك (مرض السلوك بالتجبر والانفقال، برفض الحرية والحدائث وروح الصحة العقلية للمواطن الراهن...); الثقافة: أي المرض داخل الثقافة، عارض نفسي ثقافي؛ العقال...

3 - مُسْتَدَيِّتًا فِي التَّصْنِيفِ لِأَهْلِ الْفِكْرِ، لِلشَّخْصِيَّاتِ وَالسَّلُوكَاتِ، عَمِيقَةَ الْجُذُورِ فِي تَرَاتِنَا. وَعَلَى هَذَا فَقَدْ حَافَظْنَا هُنَا عَلَى نَمَاطَةِ الْفِكْرِ وَالْمَجْتَمَعِ، وَعَلَى مَوَاقِعَةِ [طُبُولُوجِيَا]، سَبَقَ أَنْ كَانَتَا مُسْتَعْمَلَتَيْنِ نَافِعَتَيْنِ لِتَسْهِيلِ الْإِمْسَاكِ بِالنَّظَرِ وَالتَّقْيِيمِ فِي بَحُوثِ الْأَجْزَاءِ السَّابِقَةِ. إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ النَّفْعَ لَمْ يَمْنَعْ مِنَ الْوَعْيِ الْحَادِّ، قَصْدًا لِتَجَنُّبِ الْكَثِيرِ مِنَ السَّلْبِيِّ وَالنَّقَائِصِ، بِمَزَالِقِ التَّبْوِيبِ أَوْ التَّصْنِيفِ. هُنَا يُشَارُ إِلَى أَنَّ الْمَنْهَجَ اسْتَعْمَلَ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنِ التَّقْسِيمِ الثَّنَائِيِّ الْقَاطِعِ، مَا أَمَكْنَ وَمَا بَدَأَ نَافِعًا. فَنَحْنُ نَقْرَأُ لَيْسَ فَقَطْ بِالْمَتَعَدِّدِ، وَالْاِخْتِلَافِ؛ بَلْ فِي الْوَقْتِ عَيْنِهِ بِأَنَّ الْمَتَنَاقِضَيْنِ أَوْ الثَّنَائِيَّةَ ضَرُورَةً وَمَنْهَجًا. لَكِنْ ذَلِكَ الْمَنْهَجُ لَيْسَ هُوَ الْوَحِيدُ وَلَا الْكَافِي؛ هُوَ مَنْهَجٌ يَقْدِّمُ خِدْمَاتٍ جَلِيلَةً، لَكِنْ يَنْبَغِي اسْتِعَابَهُ.

4 - نَصَلُ إِلَى إِعْرَاضٍ آخَرَ، إِلَى رَفْضِ انْجِرَارٍ إِلَى أَفْكَارٍ بَسِيطَةٍ، أَوْ إِلَى «نَظَرِيَّاتٍ» طَمُوحَةٍ، إِلَى ذَرْنِيَّةٍ تَقْطِيعِيَّةٍ مِنْ مِثْلِ: الْانْقِطَاعِ وَالِاسْتِمْرَارِ، الدِّينِ وَالِدَوْلَةِ أَوِ الرُّوحِيِّ وَالزَّمْنِيِّ، الْمُتَعَالِيِّ وَالْمَحَايِثِ، الْمُثَالِيِّ وَالْمَادِيِّ... فَلَا سَبِيلَ، فِي مَنْهَجِنَا هُنَا، إِلَى ذَلِكَ الْفَصْلِ الْبَاتِّ الْحَاسِمِ؛ وَلَيْسَ الْفَصْلُ جَادًّا بَيْنَ أَيِّ مِنْ ذَيْنِكَ الْبُعْدَيْنِ إِلَى دَرَجَةِ الْفَصَامِ وَالْقَطِيعَةِ بَدَلًا مِنَ التَّكَامُلِ وَالتَّغَاذِي أَوْ تَبَادُلِ التَّعْزِيزِ وَالتَّعْرِيفِ فِي وَحْدَةٍ حَيَّةٍ مُتَرَابِطَةٍ، فِي بَنِيَّةٍ مُتَفَاعِلَةٍ... لَقَدْ رَأَيْنَا فِي ذَلِكَ التَّبْسِيطِ إِلَى زَوْجَيْنِ نَفْعًا وَتَسْهِيلًا لِلدَّرَاسَةِ؛ لَكِنَّا رَأَيْنَا فِي التَّلَبُّثِ عِنْدَهُ مَرَضًا فِكْرِيًّا (فُكَارًا)، نَوْعًا مِنْ ذَاتِ الْفِكْرِ (ذَاتٍ بِمَعْنَى مَرَضٍ - ذَاتِ الرَّثَةِ).

5 - تِلْكَ الرُّؤْيَا لِلظَّاهِرَةِ تَحْكُمُ أَيْضًا، أَوْ تَحْتَمُّ وَتَقُودُ، الرُّؤْيَا لِلْعَامِلِ الْحَاسِمِ. فَلَيْسَ السَّبَبُ الْأَوَّلُ، الطَّاعِي الْبَاغِي أَوْ الْكَافِي النَّافِي، هُوَ هُوَ فِي كُلِّ ظَاهِرَةٍ، أَوْ عِلَاقِيَّةٍ، أَوْ حُضُورٍ أَوْ تَحْدِيدٍ... وَهَكَذَا لَمْ يَكُنْ، فِي هَذِهِ الْمَوْسَعَةِ بِأَجْزَائِهَا السَّابِقَةِ كُلِّهَا، الْاِقْتِصَادُ وَحْدَهُ عَامِلًا حَاسِمًا؛ وَلَمْ يُنْظَرِ إِلَى الدِّينِ وَحْدَهُ، وَلَا إِلَى الْعَامِلِ السِّيَاسِيِّ وَحْدَهُ، عَلَى أَنَّ لَهُ ذَلِكَ الْفِعْلَ الْقَطِيعِي الْوَحِيدَ الْبَتَّارَ. وَلَعَلَّ مَقَالَ الْمَجْتَمَعِ، فِي بَنِيَّتِهِ الْكِبَرَى وَوُظَائِفِهِ، كَانَ هُوَ دَائِمًا الْمَقَالُ الَّذِي لَمْ يَهْمَلْ؛ وَلَمْ يَكْفَ قَطُّ عَنِ الْحُضُورِ وَالتَّوْتِيرِ بِخَطَابِهِ وَتَحْلِيلَاتِهِ. فَالْقَوْلُ بِقَانُونِ عَاتٍ وَحِيدٍ، شَمَالٍ عَامٍ، يَفْسِّرُ التَّارِيخَ وَالْمُسْتَقْبَلَ، لَيْسَ قَوْلًا تَقْبَلُهُ الصَّحَّةُ الْعَقْلِيَّةُ، وَلَا التَّكْيِيفَانِيَّةُ الْاِتِّزَانِيَّةُ، وَلَا الْفَلَسَفَةُ التَّغْيِيرَانِيَّةُ الْأَجْمَعِيَّةُ الْاِتِّجَاهُ. ذَاكَ مَا كُنَّا بِاسْتِمْرَارٍ، فِي هَذِهِ الْمَوْسَعَةِ، نَتَمَرَّكُزُ عَلَيْهِ عَبْرَ مُصْطَلَحَاتٍ مِنْ مِثْلِ: تَعَاُضِدِيَّةِ الْعَوَامِلِ الْذَاتِيَّةِ وَالْعَوَامِلِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، اِرْتِبَاطُ مَا هُوَ فِي الذِّهْنِ أَوْ مَا هُوَ فِكْرٌ بِمَا هُوَ فِي الْأَعْيَانِ أَوْ مَا هُوَ تَارِيخِيٌّ اِجْتِمَاعِي (مَعَ اسْتِقْلَالٍ نَسْبِيٍّ لِمَا هُوَ ذَهْنِي).

6 - الاعتناء بالرمزي (والاعتقادي، والنفسي، والايماي) هو هنا، على غرار ما مرّ من الأجزاء، مركّزي. لأنه ظاهرة واقعية، وشديدة الواقعية؛ لأنه واقعة⁽¹⁾. والرمزي، حتى وإن كان من منشأ اجتماعي تاريخي، يستقل نسبياً؛ ويغدو محرّكاً. لقد رأينا أنّ الایماي، وهو البعد الآخر الاجتماعي، واقعةٌ وفعلٌ وسلوك. إنه يحفّز، ويحرّض. ينقل، ينير ويشع: إنّ الإيماي يجري بين دم الإنسان ودمه، بين لحمه وعظامه: نحياء، نعيشه ونتغاذى معه.

7 - يبقى الاهتمام بالمعبوش والممارس، بالإناسي وكافة القطاعات الشفهية، بالدهمائي، اهتماماً في محله. لم يتبدّل في هذا الجزء، بالعكس. زادتنا التجربة توجّهاً نحو مقاربة الممارسة والمعبوشية⁽²⁾ والإناسيات والمهمّشات... يعني ذلك أنّ الأحاديثية أو الأوليائية، على سبيل الشاهد، تُدرس أو تُستدعى من حيث هي ممارسةً وسلوك، من حيث أنها تحرّك وتُغذي. لا اهتمام هنا بصحة ذيّاك وذلك الحديث، أو بضعف، أو بوضع ذلك الآخر؛ بل بما هو نافذ في السلوك والوعي، بما هو ملتصق باليومي وجزء من الحياة أو من تيار الاستمرار الجياوي [البيولوجي] والتوجه الثقافي الحيّ.

8 - نصل إلى صوئ أخرى على مسار المنهج؛ نكررها كي نهتدي - ونلتزم - بها. لقد كانت الأجزاء السابقة، الجزء الأول والثاني والسادس على نحو خاص، تتمحور أو تنكفيء بقوة واندفاع على الدلالات الغائبة، المفقودة لكن الهاجعة، المتحرّكة لكن المُجفّة واللواضحة، وعلى اللاوعي الثقافي الموجّه للسلوك والعلائقية والفكر النظري. وإلى هذا القطاع اللاواعي هناك أيضاً القطاع المرجوم، أي قطاع الثقافة المغيّبة المطرودة، والملقاة خارج الأكثري والرسمي والفصيح والمهيمن: لقد أهمل، وأتُهمّت بأشنع التهم وأقذعها، مقالات الإسلاميين الذين لم يكونوا داخل الدائرة المعترف بها. قطاع الملعونين والثانويين والسلبين، أو الموصومين بالكفر والإباحية والزندقة. ومشاعية الأموال والأولاد، و... و...؛ لم نرفضه هنا، ولم نردمه أو نرذله. فقد نادينا في جزء سابق إلى الاتزانة الضّرامية حيال تلك الظواهر التاريخية السوية والتحرّكية في المجتمع والفكر؛ وما زال كثيرون ينكرون علينا رفضنا لتبني موقفهم في الانطلاق من «ثورة الزنج» والفكر المبعّد. نردّد اليوم أننا أمام تلك الظواهر نطبّق النقدانية الاستيعابية التي تُدرس

(1) Réalité. واقمانية: réalisme. واقعي: réel. واقعاني: réaliste.

(2) سنرى فيما بعد وجوب، ومنافع، تشييد علم خاص بالمعبوشات.

كلية الظاهرة؛ ونحافظ على توتر خلاق يولده فينا عمل التاريخ والمقاربة الكلية واللايدولوجية للتاريخ.

9 - نُعلِّمنا، أيضاً، النقدانية الاستيعابية المؤثرة أن تتمثل الجانِب الآخر من الصورة: الظلّ، الدلالة المخفية، أو المبعّدة المطرودة، والدلالة والمُحْفَة. فالاكْتفاء بالدلالة الصريحة نفياً للمعرفة، وتبخيس لها، وإيقاع للفكر في الحصرانية والرؤية بعين واحدة، وبذاتانية. ولقد تنبه الأسلاف إلى أن المعنى ليس فقط في الصريح والواضح والعلني: فمعنى الحلم ليس في دلالة الظاهرة، بل في الكامن أو المخبوء والفيّاوي⁽¹⁾. وبذلك فالمطلوب هو الدلالة الهاجعة التي هي الصادمة أو حقيقية. والتأويل هو الأداة والمنهج والجسر: هو ما يقود للانتقال من ضفّة الصريح إلى ضفّة المستور، ومن المعبر عنه إلى السمسة⁽²⁾، ومن المفكر فيه إلى اللامفكر فيه.

تلك اللعبة، لعبة الواضح والمقنع، الاجتماعي والفيّاوي، هي سرّ قوام التحليل النفسي الذي يبنى عليها ويسعى لتفكيك بنيتها وإوالياتها. وتلك هي أيضاً لعبة الكلام، والتعبير، والجسد، والتواصل، والرغبة.

10 - قلنا إنّ الاهتمام شديد بالحضور بالقطاع اللاوعي في الذات العربية. نرجع إلى ذلك الموضوع عينه في هذا الجزء الذي يعطي مركزاً لما أطلقنا عليه اسم اللاوعي الثقافي العربي، ومن ثمّ لنقل اللاوعي [المكبوت المدفون حياً، الموجّه بلا وضوح من الوعي أو بلا معرفة مختارة حرة] إلى صعيد الوعي ثم إلى حيث التغيرانية أو التكييفانية المرغوبة. اللاوعي الثقافي فردي وجماعي؛ لكنه ليس اللاوعيات الأخرى: الفردي، الجماعي، العائلي، المعرفي. إنه محرّك لثقافتنا الراهنة (المعنى المتعدد لهذه الكلمة)؛ ويتحكّم بالسلوك؛ ويزيّف الوعي إلى حدّ ما، ويوقع في الوهم بأننا أحرار. يفكر في داخلنا، وعنا، ومن أجلسنا؛ يبقى بَعْدنا، ويسبقنا للحضور. ولعله ليس دائماً الصديق المؤيّد للفكر التغييري والتكيف الإيجابي؛ بقدر ما هو مخاصم للشفاء الأجمعي، ومعادٍ للحدائثانية في السلوك والعلائقية وبناء العصرانية المعافاة والمُعافية. واللاوعي الثقافي

(1) فيّاوي: ما هو واقع في الشيء. مشتق من حرف الجرّ: في. وهذا المصطلح أقرب إلى العلمانية من ألفاظ تاريخية مثقّلة أو تنوّت بالدلالة التقييمية (مثل: باطني، داخلي).

(2) السمسة: مصطلح صوفي قديم يعني «ما يدقّ عن الأفهام» أو ما يصعب التعبير عنه بسبب عجز اللغة؛ وهو أيضاً: ما لم يُفصَح عنه، وما لا يُقال أو ما لم يُفكر فيه.

مفعم عندنا بالوثوقية والإطلاقة، بالاعتباطية والمجانبة. ولذلك فسرى أنه يحرك ويُغذي إشكالية المقدس التاريخي والمجتمعي الراهن، الثابت والمتغير: إنه ما يزال يحكم، بتغاذٍ مع الحقل، مكانة المرأة ومكانها في الوعي والديناميات والعقلانية؛ وما يزال يؤهل للانغلاق على الذات الجماعية، وما يزال... وما يزال...؛

11 - يأمرنا هذا اللاوعي، أو يذكّرنا المرجوم الذي نستعيد، أو يحكم علينا اعتناؤنا بالمستور والهاجع والمُحْفَت، بدراسة الهَوَأي «بالغيب الذي لا يصحّ شهوده». يعني هذا أن تعامل الفكر مع الرّان المُحدَث، والسَّمْسمة، والجَمي، والَّهي (الهذا) أو ما إلى ذلك، معناه التزام التعامل مع الأسئلة التي لا يُتَقَق عليها، والتي لا يمكن الاتفاق أو التفاهم حولها، والتي يبدو أنها لم تُحلّ بَعْد أو لن تُحلّ. فالتعامل مع تلك المُعْتِمات، والرواسب، وسُجف الرّان أو حُجُبِه، ضرورةٌ للتعامل الواضح مع الواضح، والمُنار والمُفَكَّر. ثم إنه بدينك النوعين نضع النفس على طريق المعرفة الأقرب فالأقرب من الحقيقة؛ وعلى طريق استخلاص إوالية عامة تُوفّر التكييفانية الموعودة واللامنجزّة باستمرار، أو توضح قوانين التحولات ومبادئ الممارسات وشتى ما يُنظَّم ويقود ويُنتج. إنّ الفكر العربي الراهن، في واقع ثقافته المتقدمة أو الجهادية، يتقدم باستمرارٍ على طريق يبدو بلا نهاية - لكنه طريق يتملّق العقل ويجذب الرغبة أو يخلقها في الإنسان - وبلا إشباع أو بلا استفادٍ واستنفاد. فذاك الطريق هو سيرٌ باتجاه ما «لا يُعَلَم كنهه»، ونظرٌ إيمانيّ وعقلانيّ في القيعان والقفار التي تُملّق وتُسْجَلِب فكرنا، وتستهوي عقولنا. فالغموض يرغب في الاعتداء عليه، وفي استدرار الاهتمام الفكري، وفي توتير الإنسان وخلق الأزمة والاختلال. والاختلال - كالاضطرابي والمرَضِي والنشاز - خلّاق، ومطوّر، وإحيائي، واستدعائي للاستباقية والمستقبلية.

12 - ترتدّ مُستنديتنا، في تغاذي البنية والتاريخ، إلى علم النفس التكويني، إلى علم نفس المعرفة. فهنا ميدان معرفي يتجاوز التحليل النبوي، ويقرّ بحضور التاريخي، وينأى عن المذاهب الماثورة (الكلاسيكية) المعروفة في المعرفة من مذهب حسي، وآخر عقلاني مثالي، أو... أو....

13 - الاهتمام بالمرَضِي، بما هو لا سويّ واضطرابي، منطلق أو منتَهَض وزاوية الرؤية. لقد كررنا هنا المصطلح «انجراح» إلى حدّ تنفيري؛ وربما إلى حدّ استشفاف الغلط أو اللغظ في بحثنا، بل في المقصد أو المصبو إليه في ذلك البحث كله.

14 - نترك المجال فسيحاً، جريباً على المؤلف في هذه الموسعة، للإلماع والإلماع. هذا، دون أن يعني ذلك أننا لا نكرر المبدول والمكرور؛ أحياناً. أحياناً غير قليلة، ربما. ومحاورة نصّنا هنا مفسوحه، ومُطْلَعة على دعوة للتفكير، على تحريضٍ للوعي ولتقليب الوجوه أو للبحث عن إجابة. فمراراً لم نقدم ما نظنّه الحلّ: لم نطرح الحلول بسرعة، ولا قفزنا إلى الأيديولوجيات الإغلاقية التعليمية الوعظية. إنّ الإجابة غير بادية أحياناً؛ أو هي غير قاطعة حاسمة أحياناً أخرى. فقط خطاب الاختصاصي في الصحة النفسية الفكرية، المعافاة الثقافية العقلية، هو الذي نزعّم أننا نسعى إليه ونقترب منه. إنه كخطاب أبوي؛ يدّعي ويرغب. يقوم على إوالية التشخيص والتضميد: على الرغبة الاشفائية التي تسعى لإعادة التعضية، أو إعادة التأهيل والتكيف؛ ولإعادة طرح الإشكالية بوضوح يكون جواباً أو يوفر الفضاء لظهور الجواب. للجواب المفتوح؛ وليس للجواب النهائي القطعي، أو المطلّق والمطبق.

15 - سندافع عن بعض القناديل الأخرى التي تُثير المنهج القائد والمتبوع. منها ما ينجم عن النقطة الواردة أعلاه وهو أننا - كما سنكرر في المتن - ننتهض من تقييم للفكرة [للمذهب أو الموقف، للرأي أو النظر] يسط الحسّنات والسلبيات⁽¹⁾. فنقدنا استيعابي: يرى الوحدة والكلية العامة، الزائئات والشائبات، المستور والعلي، الواعي واللاواعي، الفصيح واللّهجوي، المكتوب والمعشوش... في تقييم الفكرة نستوعب السلبي فيها والايجابي؛ بذلك نغتنى ونتوتر، نتحرك بالنسخ لبناء الحاضر والمستقبل أو لرؤية الماضي بلا أيديولوجية ثم، من جهة أخرى، بلا بلادة أو تفاؤل كسول. لهذا فقد يظهر موقفنا الذي يحاكم كأنه غير حاسم، غير بتار. فالمقال الفاصل، أو فصل المقال، غير مطروح؛ هو أحياناً مستور أو مهمّل، أو متروك للحوار والمقابلة، للتاريخ وللصيرورة. فهل ذلك هو أيضاً موقف الاختصاصي النفسي، والمحلّل، والاختصاصي بالصحة العقلية؟ ربما!!!

16 - ليست العقلانية، أسطورة⁽²⁾ هذه الأيام، كينونة [كينة] مستقلة، قائمة بذاتها؛ لا هي من المُثُل، ولا هي ماهية أو جوهر خالد. لذلك ننتقل ليس منها، بل من

(1) كان ذلك الموقف هو الأساسي، أو المنهج الذي حرّك كتابنا: مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط1، 1971.

(2) أسطورة: المرادف للكلمة الأجنبية «مِثَة». أسطورة؛ لكن بالمعنى الحديث المتعدد، والحمل للإيجابيات (منطق أو طرائق) في التعبير والتوصيل.

الإنسان في وحدته وكليّة أبعاده، من الثقافي الاجتماعي. لم يكن انتهاضنا من الفردي، ولا من الكلّ. فتلك أحروجة مزيفة الطرح ومزيفة لكلّ إجابة سليمة معافاة. وليس علينا أن نكون إما مع الفرد وحده وبمفرده؛ وإما مع المجتمع كطاغٍ ووحيد (...). وكذلك هو أيضاً، على ذلك الغرار عينه، شأن الخطاب. فهذا كالمارد الكبير في تراثنا الإناسي: ليس هو بعين واحدة أو باتجاه واحد؛ ولا هو بوجه واحد؛ بل بلّثين متلاصقين. وله أذن غطاء: تغطّي ما فوقه، موجهة إلى الأعلى؛ وأذن هي وطاء: يطؤها، يتمدد عليها، تحتانية، تراثية. وله وجهان: وجه يرى ما هو أمامه؛ وآخر يرى ما هو قادم من وراءه، من الغابر والماضي. له عينان (أو أربع): عينٌ تحرّس ما في الداخل، ما في الكنز؛ وأخرى ترصد ما هو في خارج الكهف، في الظاهر. ومشكلات خطاب الفكر اليوم هي راهنية حاضرة؛ ومنها التراثي والغابري. لا بل المشكلة هي بوجه (أو عين) بادٍ مُنصب على ما هو أمامنا؛ وبوجه آخر ملاصق غير منفصل منصب على ما هو وراءنا. وهكذا هكذا...

17 - يقودنا الاستناد إلى هذين الوجهين المتلاصقين [للخطاب، أو للظاهرة] إلى تبرير - أو إلى توضيح - لمحاولتنا في دُخْلَة الإسقاطات والمنكرات الملقاة على المرأة أو على الشيطان، وما أشبه... بذلك فإن المرأة، في منظور موسّعتنا هذه، هي الميول العدوانية عند الرّجل؛ وهي الرغبة الجنسية المحبّطة؛ ونقائص المجتمع؛ ومخاوفه... أما الشيطان، وكما سنرى، فهو الـ«هذا» الثقافي؛ أي المقام المعروف بهذا الاسم في التحليل نفس. لقد قلنا ذلك ونشغلّه؛ وطبقناه في تحليلنا للثقافة العربية التقليدية، ولأنماط الشخصية، بل وفي تصنيف المقامات الأساسية للشخصية (للجهاز النفسي). بعبارة أخرى، ووفق هذا المنظور، فإن الّهذا والمرأة (أو الشيطان) مقولتان تبادلان التوضيح؛ ومن ثم فإن صراعهما مع الأنا الأعلى [جهاز المحرّم والمحظور] قابل لأن يُستخرج، فيوضع أمام الوعي والإرادة الملتمّمة.

18 - يقترب، ويقرّب، من النقطة السابقة، التكرار بأننا نتغذى من التحليل النفسي ومن الصحة العقلية: مستندين في ذلك إلى الوعي المفكّر بأننا لا ننتقل من خارج الذات العربية، ولا من فلسفة غربية «غربية أو شرقية». لعلنا لم نقع، أو إننا شئنا أن لا نقع، في محاولة ز. ن. محمود وعبدالرحمن بدوي أو ما إلى ذلك ممن يُسقط علينا فلسفة من خارج مجتمعتنا التاريخي وسياقنا الحضاري. وحاولنا، ما أمكن، أن لا نقع في إوالية المستهلك الناقل، والوكيل لبضاعة مستوردة. فهل أخذنا عن التحليل النفسي كثيراً؟ أخذنا مصطلحات ليست كثيرة؛ ومنهجاً بل روحاً. وهكذا، في جميع الأحوال

والمقامات، فإنَّ علم النفس التكويني من جهة، وتطبيق المنهج النقدي الاستيعابي على ما استلهمناه من ثمرات التحليل النفسي بل الصحة العقلية، عاملان يوّيدان هنا ادّعاءنا بأننا بقينا منغرسين بشدة في الخصوصي المفتوح المتطور، ومشدّدين النكير على الدخيلانية إلى حدّ لا يوقع في التعصّب والانفعال اللامسوح بهما، واللامقدور عليهما، في بناء التكييفانية المنفتحة.

19 - تَسْتَدْعِي كلمة تعصّب وطني، أو قومي، ذكرياتٍ جماعيةً. وتستحثّ مصطلحات، وتوترّ بعض المشاعر: التعصّب يُعدي؛ ويتغاذى بين الأمم والثقافات. لكن ذلك هو ما يُظهر ضرورة الحاجة إلى إنشاء علم يُطلق عليه اسم: علم الرّضات الاستعمارية. فهذا ميدان معرفي شديد النفع لقراءة الماضي، ولاستطلاع الراهن واستقرائه، ولتحليل انجرحاتٍ فينا وفي الجلاد عينه (مشاعره بالندامة أو بعكسها، رؤيته لنفسه، إفتخاره أو مزاعمه بنشاطه «الثاقفي»، المحاكمة الذاتية لمحاولاته الراهنة للغسل أو للعودة المتنكرة والجارحة...). هنا أيضاً ترد إلى الوعي، كي تتفكرن وتتمذهبن، فكرة المناداة على علم [ميدان معرفي منظم] يتكرس لدراسة أسباب القوة والهرم عند أمم أوروبية؛ وعند غيرها من الأمم التي تخطّت اليوم أوروبا، أو ترغب بذلك. إن علم الثقافة المقارن، أو علم الفلسفات المقارنة، لا يعني علماً قائماً بذاته أو ميداناً تام الاستقلال والاتساع والقوانين. فالمقصود هو نوع من وجوب تقسيم ميادين العلم⁽¹⁾، أو الفروع المعرفية، بحيث ينفسح المجال للتخصّص في قطاعٍ من الأفكار المتقاربة المتداخلة والتي تساعد وتتشارك.

20 - نستوعب الرؤية التوحيدية التقليدية، العائدة للتأثير في فكرنا الراهن، على نحوٍ مختلف عن القديم أو بأشكالٍ متكاملة. تتكامل العلوم؛ ولا تشاد التخوم الجامدة ولا التمرتب الهرمي بين المعارف. تتضافر أو تنصارع كلها لخدمة الإنسان، وتوفير مكانته المرموقة في الكون وأمام الألوهية. وتتعدد القراءات للنص الواحد، وتنوع المناهج، وتغيّر الأحوال والميادين؛ وذلك كله في سبيل تأكيد الرؤية التوحيدية أو المنهج التوحيدي والمؤدي، بعد الصراع والتعاون، إلى المتعالي. كذلك، وكما مرّ أعلاه، تتكامل - في

(1) من التقسيمات أو الفروع، للمثال، أشرنا إلى: علم الانبيائية، والأوليائية (حيث المزارات العديدة المنتشرة في أريافنا المنوالية)، علم الكرامات الصوفية، علم المسكوكات اللفظية والسلوكية، علم الرّضات الاستعمارية والاستشراقية، علم الاستعمار الجديد والفرنكوفونية، علم النفس للعدات والتقاليد، علم المصطلحات المقارن، علم المعيشات...

النهاية - صوب المتعالي وحوله الوجوه المتغيرة للفكر والروابط والظواهر، للثقافة في كليتها وتطبيقاتها للطبيعة أو تثقيفها للحياوي⁽¹⁾.

تتكامل في تفسيرنا، على سبيل الشاهد، لفعل ثقافي راهن هو تشميت العاطس، قطاعات المعيش والرمزي والإيماني، المتعالي والاجتماعي والجسدي، البيولوجي والتاريخي والعقلي: فذلك السلوك لا يُفتح أمام العقل المفسر، ومن ثم للعقل المغير (المستقبلي)، إن لم يُطرح على أريكة التحليل النفسي الإنساني. هناك ستكشف أمامنا ظاهرة منغوسة في التاريخ، واللاوعي، والإناسة. وسيكون علينا تدبر الأحاديث النبوية من وجهة حضورها الفعال في الراهن والممارس؛ وليس من وجهة صحة حديث نبوي أو ضعفه أو وضعه. وسيفودنا المنهج إلى الانطلاق من الحاضر، مضخمين لمكونات، باحثين عن الأعماق حيث المظلمات المدفونة أو التجارب الأولى النمطية. وسيكون علينا أن ننصوّر الزمن متداخل الأبعاد والتفاعل والحيوية: فلا يعني تقسيمه إلى ماض وحاضر ومستقبل تقسيماً خطياً آلياً. وثمة زمن هو الحاضر الماضوي، أو الماضي المستقبلي (الاستمراري)، والحاضر المستقبلي. الماضي يعود باستمرار؛ والحاضر يهرب إلى الماضي، ويستشرف المستقبل. فكأننا لا نفقد شيئاً، وما نفيه يبقى حياً؛ نربط المتعالي بالتجريبي، والمطلق بالحسي والنسبي والتاريخي...

قلنا إن ذلك السلوك الثقافي، الذي قد يبدو مجانياً بلا معنى أو مصطنعاً وحذلقة، يتغذى من النبع واللاوعي والتجربة والطفولية والمخاوف الأولى والذكريات الأثرية المدفونة. ونقول إن رجوع الماضي للتحكم بالحاضر يعطي الفعل الراهن معنى؛ ويعطيه أيضاً غاية: فذلك السلوك علائقي، ونابع من الداخل، ورمزي، وقصده تكييفاني: فالتشميت كلمة أو سلوك يوفر الأمن، ويغطي الخوف من الموت (يمنع بسحرية الكلمة خروج روح العاطس من أنفه)، ويجدد الحياة، ويطيل العمر، ويقيم علائقية تماسك في المجتمع أو بين الأفراد. بل إن ذلك التشميت هو، بعد أيضاً، أدائي أو عنصر في تعاملية [في ينبغيات] تميز الشخصية المسلمة إذ تربطها بالجماعة والقيم، وتوحد رؤية الجميع إلى الوجود والمصير.

21 - يختلف التعمير هنا، وفي الجزء الذي سيلي، عن الطريقة التي قادت

(1) أي فعل، أو سلوك، هو فعل بيولوجي طبيعي؛ يُجمَع ثم يُروَحَن. وفيه يتكامل ويتغذى: الطبيعي والاجتماعي والروحاني.

وحكمت، لضروراتٍ وتكوين رؤية شمّالة، العمارة المخصّصة للتربويات وعلم نفس الولد؛ وعن الطريقة الثانية التي خصصناها للفلسفة العربية الإسلامية في قطاعها «العلماني»، وفي بنيتها الاجتماعية السياسية، في رؤيتها للمجتمع والفعل السياسي المنعزلين نسبياً عن المتعالي والمستقلين عن الماورائي واللاهوتي والغيبّي.

(...) كان العمل المخصّص للتربويات - في التجارب العربية الثلاث (النمطية التأسيسية ثم في الاجتهادانية فالجهادانية) - بحاجة لأن يتقدّم على نحو يحلّل كلّ شخصية على حدة. لكن هذا منهج غير كاف؛ وله نقائص!!! صحيح. ثم إنه لم يكن وحده المتبع. فنحن لجأنا إلى النقد والاستيعاب، إلى إقلاق الوعي التربوي الراهن، إلى خلخلة تطابقي الفكر التربوي مع تراثه وراهنه، إلى المقاربة التاريخية والمقارنات، إلى ربط مستمر ومملّ بين الفكر التربوي وواقعه الاجتماعي، بين الوعي والمحمّل، بين التربية والانجرافات والأمانى بالشفاء، بين فعل المربيّ وحاجات الدول ورغبات السلطة... لم يكن عملنا ذاك إذاً تأرخةً خطية، ولا وفق سببية ميكانيكية، ولا في سياق رصفٍ آليٍّ مستقيم، تسلسلي وحتمي: فلا وجود لشخصيات فكرية منعزلة فيما بينها، مسيجة ومسيجة على نفسها، ساكنة بلا تأثير وتغاذٍ وذهابية بين بعضها البعض. لقد كانت طريق ذينك الكتابين تفرض نفسها: كانت ضرورية لأنها غير مسبقة؛ وتُظهر الثراء ووحدة الشخصية في الزمان والمكان للذات العربية التاريخية اللاماهوية واللاجوهرائية، اللاخطية واللاتدرجية⁽¹⁾

22 - ينبغي توضيح أسبابية الاهتمام الكبير بتعقّب الإواليات. لماذا كان تشديد النكير على إواليات ناقصة التكيف؟ لماذا استكشاف الطرق والعمليات الفعلية التي تقود السلوك، وتحكّم إنتاج المعنى، وتوقع في الاضطراب والتخلخل؟ لقد رأينا أن قوالب ذهنية باطنة، أو مناهج معرفية مضمّرة، تتحكّم في الوعي التربوي؛ بل وفي الوعي الفلسفي الذي نظّر للفعل السياسي وأنماط المجتمعات والمُدن (الدول). فكل التربويّتين، من ابن جماعة أو الغزالي أو زين الدين أو غيرهم، كانوا يرفعون مذهبهم على أعمدة واحدة متشابهة، على تقسيمات كبرى عريضة واحدة، على مداميك نسق معرفي واحد هي على التوالي: الاستشهاد بآية، ثم يحدث، ثم بقولٍ مأثور أو حكمة، ويتجربة صحابيٍّ أو جليلٍ أو محدّث... وكلّ من أولئك الكتابين كان يؤكد ذاته،

(1) را: المعنى المقصود بالوحدة وبمبدأ الذات في استمرارها وتغيّراتها.

ويصقل فعله، عن طريق التقييش، وبإزالة التكديس والتجميع، وإقامة التوحيد أو بالجمع والضمّ ومحاربة المختلف والمبتعد واللامتجانس. كانت إواليات التفكير والتقسيم والتصنيف عند الجميع، وعند فلاسفتنا، متميزة بخصائص واحدة موحّدة، وعظيمة أكثر منها تحليلية، استنباطية أكثر مما هي نتيجة: تُراكم أكثر مما تحاور أو تنتقد، وتكرر أكثر مما تصارع النبع والنمط الأصلي والمعلّم (المؤسس الأول، المؤسسون، أفلاطون وأرسطو، الأوائل، إلخ). فمن ابن سينا أو الفارابي، ومن ابن باجة حتى ابن رشد، ومن الطوسي حتى الدواني، لاحظنا أن الحكمة العملية [الأخلاق والسياسة، العلاقات والاجتماعيات والقيّمات] مبنية على تقسيمات كبرى واحدة، على أسس وأجهزة واحدة. تحكّم بهم ذلك النسق؛ وتلك البنية استمرت عند الجميع قائمة. هذا، ولا سيّما أنها بنية بقيت تتغذى مع حقل تاريخي اتصف بالكثير من التكرار لمعانيه، وبإعادة إنتاج أفكاره وقواه وفئاته ووسائطه. وربما سنرى أدناه أنّ تلك الإواليات العقلية التي رأيناها قائمة في الفلسفة والتربويات كانت فاعلة محرّكة أيضاً وهي هي، بعينها وبقدراتها، في التصوير، والأدبية، والتعاملية، والتفسير، والتأويل.

(...) واليوم، في هذا الجزء، ينصبّ اهتمامنا على الإواليات لأنها الجِـيـل العقلية⁽¹⁾، أو لأنها العمليات اللامباشرة والناقصة، في التكيف والإنتاج. فاستكشاف تلك الوسائل النفسية العقلية فرصة لمعرفة الانجرّاح والتجريح، ومن ثمّ للدخول في معركة التكييفانية؛ وأداة للتعلّم والتجاوز حيال نزعة الحدائنة أو حيال الحدائانية المرجوة المرغوبة. ولقد أطلقنا على أجموعة الإواليات الناقصة اسم: المنطق التحتي تارة؛ وتارة أخرى هي النبي العميقة. إلا أنها، تحت جميع الأسماء، لا واعية حيناً؛ وأحياناً كثيرة هي غير مقصودة عن وعي وإرادة؛ وقد تكون غير بارزة أو غير واضحة... وهي دائماً الأسهل. تستدعينا إليها، تُجذبنا، تُغرّينا فنقع في سهولتها وفي تكييفها المزيف أو في ادّعائها بتوفير الصحة النفسية والسلامة الاجتماعية⁽²⁾.

كان استكشاف إواليات الفكر التربوي أو الفكر الفلسفي، والتقاط أدوات الإنتاج المعرفي أو دعائم النسق المعرفي الكامنة، أمرين أكّداً لنا:

-
- (1) قا: زيعور، «حيلة»، في: الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الانماء العربي، مج 1.
 (2) را: الانشطار النفساني، أحلام اليقظة، الانسحاب والإواليات الأخرى في ردودها الناقصة وتحقيقاتها الوهمية اللفظية للاستقرار والتوكيد الذاتي.

أ/ أن ذلك النمط المعرفي الإنتاجي كان عاماً، حتى عند سائر أهل الفكر (الكلام والحديث، العرفانيات والعقليمانية والعقلانية المحضة، أهل البيان وعلوم اللغة، الأدباء والمقشّمون، الأدبايون والحكماء...).

ب/ تلك الإوالات الذهنية تغاذت مع حقل اجتماعي تاريخي ملائم.

ج/ استمرار تلك الإوالات في التجربة العربية الاجتهادية بلا كبير تغيير أو تطور، برغم التغير في البنية الاجتماعية وبرزو نمط اجتماعي مهجّن وآخر انبھاري مغرّب.

د/ ضرورة أو وجوب الانتفاع من النقدانية الاستيعابية في هذا المضمار من أجل التطوير اللامتوقف لتجربتنا الراهنة، للتكيفانية الخلاقة المتحررة، للحدائانية في التفكير والتنظير، في عالم الأذهان وفي مستويات العيش، وفي طرائق إنتاج اللقمة والفكرة، في عالم الأعيان كما في عوالم السمسة، وما لا «يصحّ شهوده»، و«أبطن البواطن»، والرآن، وما «لا يُعلم كنهه»... فما نتعلمه هو ضرورة أن نستخرج المدفونات الحية، والأحداث الطفلية [الأساسية] الهاجعة، ثم يكون علينا أن نضع تلك المكبوتات (القيعان، واللواغيات) أمام الوعي؛ ثم أمام إرادة التغير ولتوفير النضج العواطف والسلوك العقلاني (راجع التكيفانية، الصحة العقلية، إلخ...).

23 - لعل التصوير العربي، عند الواسطي (ت 634) على سبيل العينة، طريق قصير إلى استكشاف الفكر العربي. أودّ أولاً أن أرجع هنا إلى قوله [فكرة، مقال، قبلة، خطاب] عربية، شديدة التأثير عليّ وشديد الثقة بها، مفادها أن ما في الأعيان يوضح ما في الأذهان (وبالعكس): فهذان البعدان للإنسان متضافران ويتعرّزان بسببية ليست ميكانيكية، وبمرورٍ بينهما ليس مستقيماً ولا خطياً مبسطاً. إننا ننطلق من تلك المانوية تسهلاً للنظر وتعجلاً للظفر، دون أن ننسى النسبي أو وحدتهما العضوية (وذاك ما سنراه يرجع باستمرار في هذا الكتاب بصدد كل الثنائيات: نرغب بها، ثم نتخطاها بنقدانية استيعابية). ثم ماذا بعد ذلك؟ بعد ذلك نقول: إن التصوير عند الواسطي طريق إلى التصوّر (التصوير) الذهني، إلى الذهن، إلى الثقافة العربية. فما تقوله أو تعبر عنه لوحات الواسطي نكتشفه على شكل تصويرات مجردة، أو تصوّرات ذهنية، أو على شكل أفهومات؛ كأن قانوناً واحداً يحكم التّوعين أو النمطّين: المحسوس والفكري، النظري والتطبيقي، المجرد والممارس، المصوّر بالريشة والمصوّر بالعقل، الصورة والتصوّر.

(...) لا تعطي لوحة الواسطي أهمية أو أولية للبعدّين المكاني والزمني، للمسافة والمساحة. فالأبعاد الهندسية والمحسوسة تترك المجال للمتعالى والرمزي، للاعتباري والمعنوي والروحي. إن السلطان، للمثال، وإن كان بعيداً، يظهر الأضعف والأبرز لأنه في الواقع هو صاحب المكان الأول أو المكانة الأولى في السّلم الاجتماعي. وكذا كلبه، وثيابه، وجسمه، والألوان، والمساحة المخصصة له في اللوحة. كل الأجزاء تتوحد وتتغير لإظهاره، للالتقاء عنده، لمصلحته وتكريسه. هنا يتبدى أيضاً أنّ الرّباني هو المقصود والأساسي؛ والبشر كلهم (كلّ الأجزاء) عناصر أو أشياء تدور في فلكه. فالمحسوس مخضّع، مستغلّ أو موظّف في اللوحة لتنوير ذلك المقصود المتعالى والأكبر. وسنرى أنّ التصوير الإسلامي يؤكد ما نراه في التعاملية، وفي العرفان، والفلسفة، والأحاديثية، والثقافة العامة، وشتى الإنجازات الفكرية والحضارية. كلّ ذلك يؤكد أن البطل هو الأهم: كل شيء مخضّع لما هو صاحب المكانة الرفيعة؛ كلّ شيء مربوط بما هو أرفع فأرفع داخل نسق كلياني شمّال.

24 - في الأدب، في علوم البيان واللغة، نلاقي الإواليات الفعلية عينها التي التقطناها متحكّمة في التصوير، والفلسفة، والفكر النظري المُمنهَج. كما نلاقيها في الأدبية والتعاملية؛ في عاداتٍ مشتركةٍ واحتفالاتٍ استعمال المكان والمكانة والزمان؛ في طرائق الاستعمال الاجتماعي للضيافة، والمؤاكلة، والزيارة، والمنادمة، والمشاورة... بكلمة توّد القول الأكثر، إنّ الأدبية وجهٌ عمليّ للفكر النظري: وهي الجانب المنظور (المنفّذ في الجسد) لرؤيتنا في الوجود والنظر والقيم. فآدبية المعلم والمؤدّن، أو الأب والولد والخدم، هي واجبية أو مجموعة واجبات تحكم العلائق والنشاط، الفكر والممارسة، النوايا والأفعال. التعاملية عمودية القيم: قيمها متمحورة حول المكانة والمكان؛ ومتحركة بالعدل والرحمة وليس بالمساواة. فالناس يتعاملون وفق تدرّجٍ تسلسلي للقيم، وفي نسقٍ اجتماعي ثقافي يربطهم بالسلطة على نحو متدرّج، أو في منظور لا يرى إلا التشابه والتكرار والكلّ والتشميل: يُدرّج الجميع في وحدةٍ متشابهة، وفي مسكوكاتٍ مكرّرة ثابتة مجمّدة، وفي نظامٍ واحد أو نسقٍ عام موحد. إنّ الأدبية، التي قرأناها في الجزء السابق من هذه الموسّعة، كانت عندنا كالمدخل الملكي إلى الروح (إلى النفس أو الفكر والوعي)؛ كانت كالفلسفة والفقهيات والكلاميات والتربويات. لذلك، فالاهتمام بها، بالمسكوكات في السلوك والنيّغيات والتعبير، اهتمامٌ بالفكر المُجسّد وبالفكر المحض. فالبحث عن الثقافة في بعدها الآخر، في التعاملية

والعملي، لا يُستغنى عنه لمعرفة الثقافة برمتها: لمعرفة (وتغيير) بنية العلم (أو النظر، أو السلوك) التي حكمت الفكر العربي الإسلامي؛ ولمعرفة اللاواعي والمستور والهامشي كي نعقلنه ثم نتجاوزه في بناء صحتنا النفسية.

تتحكم بالتعاملية، في مجال التحية على سبيل الشاهد، قواعد مستورة، ورؤية للوجود مضمرة مجففة. ينفعنا علم نفس العادات والتقاليد [أو الإناسة، والنياسة] في استكشاف الدلالات الكامنة واللاواعية، المعبوشة واللامفكر فيها، في قواعد تلك التعاملية. فالماشي يجب أن يلقي التحية على الجالس، والكبير على الصغير، والفرد على الجماعة، والسليم على المريض، والمرأة على الرجل، والكافر على المؤمن. تكشف هذه التنبؤات عن رؤيتنا للوجود التي توجد أيضاً في علوم اللغة، والكلاميات، والفقهيات، والفن، والفلسفة والتصوير: تَمَرَّبُ للقيم، شَمَلْنَةُ للأفراد في وحدة وهرمية، طغيان الأول والثابت والأصل، أولوية للرئيس والرجل والمطلق⁽¹⁾.

25 - لكن! ألا توقع القول في النسق الواحد أو بنظام مشترك عام، يحكم العلوم والتربويات والفلسفة والشعر، أو الفقهيات والكلاميات ومنطق الأصول، في أخطار هي التسطيح، والتبسيط، والاختزال، وإغفال التعقيد؟ الغنى، والمطمورات الهاجعات؟ لا نلجأ هنا عموماً للتعمّل والحذقة كي نستطيع إدخال المظمور والمتنوع، في بنية واحدة أو هيكل أجمعي شديد الطموح لتفسير كل الظواهر، وكل ما في الظاهرة الواحدة. لذلك، وبسبب ذلك أو نتيجة لمخاطر تلك الرؤية، لا بدّ من الحذر والنقد الاستيعابي: هناك رَيِّعٌ وصواب؛ لكنّ النفع والصواب هنا ليسا غير منفترّين بمبالغتهما وشططهما.

جلسة ثانية

1 - إن حاجات الثقافة، في تكرار تلخيصي، هي علوم الطبيعة معاً وعلوم المجتمع والإنسان. ففي هذه الموسعة، بجميع أجزائها، بدت لنا ضرورة، وليس فقط قوتاً للجسم الثقافي المستقبلي، الدراسات المتناقحة المتواصلة للحقل الاجتماعي

(1) الماشي يسلم على القاعد = القاعد هو الأبقى أو الباقي، الثابت، الأقدم الأول. الصغير هو الذي يسلم على الكبير = الكبير هو الأبقى والأهم والثابت و... المرأة تسلم = هي الأدنى... هناك إذاً: كليانية، شَمَلْنَةُ، هيمنة الأصل والجماعة والموروث، تسلسل ثابت خالد.

بظواهره المترابطة وبنيته وعلائقيته . كما أنَّ تغذيةً متوازنةً لذلك الجسم تفرض إثراءه بالبحوث النفسانية التي تلون الثقافة برهافة ورقّة؛ وتكشف أغوار الميخايل والجسدي والرمزي أو أبعاد الحياة وكيف نحيا . . . فالتراث العربي الحيّ، والواقع الراهن (المتجه باستمرار وبختمية نحو المستقبل)، والمعرفة (التي لا تبلغ الكمال ولا تُروى) بالشخصية البشرية في أبعادها المتعددة ووجودها المرتبط بلا انفصال عن الآخر والنحن؛ كلّها موضوعات محورية تزداد اتضاحاً بازدياد المقاربات النفسانية، وباستعمال المناهج النفسانية في قطاعيّها الطبيعاني والإنساناني، وبتوسيع رؤي ميادين علم النفس (وعلم المجتمع).

2- إنَّ الحاجات للمعرفيِّ المحض، لانبثاات معطيات علوم الطبيعة والمناهج المتعددة لهذه العلوم، ليست معادية ولا هي في وضع تنافسٍ على الأولوية أو الأكثر نفعيةً مع علوم الإنسان والمجتمع والنفس. فلسنا هنا أمام أخرجة، حتى وإن بدا قريباً من العبادة، أو من التقديس، شغفنا بالدقة والصرامة، بالمنهج الرياضي، بالفكر العلمي المحض، بالخطاب العلمي الذي يقطع ويزن، يحلّل ويحصي، يقارن ويفتش عن «القوانين» الشاملة العامة. كما تكون هنا نافعةً، ونحن نتمحور في هذه الموسعة حول النافع ومعايير المُحيي والمنقذ والضروريّ الوجود، الإشارة إلى أنَّ الاهتمام بكيف نحيا (وكيف نفكر، وكيف نعالج القيم) اهتمامٌ مرتبط برؤية للوجود منظّمة شمّالة. وتلك الرؤية التي تفسّر، وتُنظّر في المُغيّر، هي خطابُ الفلسفة الذي هو أوسع من خطاب العلم، وأبعد مدىً وشمولية؛ وليس أقلُّ أهمية ولا أدنى شأواً وشأناً، لأنه يهتم بالإنسان كله المنخرط في الحياة والتاريخي والعقلانية، بالالتزام والتواصلية والقيم.

3- أترك الحكم مفتوحاً بصدد مسعى غير بارزٍ حيناً، ومنبري أبوي في أماكن قليلة، قاصدٍ لدخْلنة الصراع الفكري العالمي، أو لنقلِ موضوعات الفكر عموماً إلى قلب الثقافة العربية. فمثلاً، أنا أفضل اللجوء إلى يدوي ووجودانيته [فلسفته الوجودية] بدلاً من الإشارة - ما دام ذلك ممكناً وغير مقبّل - إلى اسم أجنبي. وكذلك أنا أقول: الوضعانية العربية، فأحذف بذلك من مرجعيتي الثقافية أسماء غريبة عديدة نفعها قليل، وجرحها كثيرٌ للقارئ والمتثقف، للوعي واللاوعي، للمستقبل والنحن. ولن أطيل. فقد كنتُ في «مذاهب علم النفس»، أي منذ بداية السّلم، أشرتُ إلى مخاطر المرجعية (بمعناها الواسع، وليس فقط من حيث هي أسماء وكتب وكاتبون ومصطلحات من فكر أجنبي واحد هو فرنسي، أو إنكليزي فقط) الأجنبية المتهذّلة، الجارحة والمهذّلة للفكر المحلي،

ولمشارعنا حول القبول بذاتنا أي الثقة بالمستقبل والقدرات على التكيف الخلاق.

بل ولعل الأيسر، عملياً وليس فقط من أجل الصحة النفسية للفكر ومستقبله، محاوره كاتب عربي استلهم روسيا الشيوعية السوفياتية بدلاً من الرطانة بكلمات وأسماء ذات ضجيج. وذلك نظرٌ هو، بلا مواربة، بعيد جداً عن أن يكون عدم إعجاب بأعلام الأدب العالمي: دوستوفسكي، هو لذرلن، هوغو،... ومسبق أن أشرت إلى النفور والنَبذ يُستاران أمام العرض الاستبداعي (الإستيرافي) لمستشرقين؛ دون أن يعني ذلك عدم تقديرنا حتى للآب لامنس، والأشد منه غرقاً في الذاتاني ورفض الآخرين المرضي:

الحوار الفيّاوي، العربي العربي، دليلٌ نضج وثقة. فلماذا تكون «العواطف» أو الذاتانية هي التي تقودنا إلى مناقشة البنيوي الأجنبي، ولا تؤدي إلى محاوره البنيوي (أو التفكيكي) العربي سواء أكان ناقلاً، أم مولهاً، أم مجرد مطبّي وداع لتلك الأذروجة [الموضة]؟ ثم، والأهم، أليس ما أتركه معلقاً ولحكم من يشاء هو هو ما يفعله الكاتب المتين في ثقافات معروفة؟

4 - ما ورد أعلاه بصدد المنهج لا يعني أبداً هنا، ولا في التحليلات السابقة، القول بوجود منهجٍ موحدٍ عاتٍ يطبّق بتعسف ومن الخارج على كلّ ظاهرة، وعلى كلّ ما في كلّ ظاهرة. فقد رأينا في أجزاء سابقة أن المناهج متكاملة، متعددة؛ وقلُّ أن نجد اتفاقاً كبيراً بين الدارسين حول الطرائق. بالعكس قد نلاقي التناقض، أو التحارب المستمر. والأهم، كان وما يزال في هذا الجزء، هو التفاعل الحي بين الموضوعاني والذاتاني، والتناضح العضوي بينهما، ووحدهما التكاملية.

5 - باختصار، كلّ منهج اتبعناه، كان يُنتقد أيضاً⁽¹⁾. وكان يتغير بتغير الموضوع، دون الوقوع في زيف القول بمنهجٍ لا يُغلب، ومطلق البراءة كامل الاستقلال! إن الفصل بين الموضوع [الغرض] والمنهج ليس سهلاً؛ ووحدهما بل تفاعلهما هو الأجدى والأوعد. والفصل بينهما ليس ميكانيكياً؛ ولا هو قطعي، أو هندسي دقيق: كلاهما يخدم الآخر، ويتعاضد معه أو يُستخرج منه. لكن آياً منهما لن يُضغَط أو يُتَسَر كي يرتد إلى الآخر. والمنهجان، الأميريقي أو التجريبي ثم العقلاني المحض، يتحاوران ويتبادلان

(1) استعملنا منهج العيّنات؛ وانتقدناه بقسوة: أشرنا إلى التجزيء والاصطناعية والنقص في طرائق الاستمارة والمقابلة، والمنهج الوصفي، والوصافة، والأميريقي، وكسل المنهج البنيوي ولاتاريخيته. وانتقدنا المنهج العقلاني المحض، والتجريبي المحض، بعد الثناء عليهما وتوظيف حسناتهما.

الضبط والغذاء: يتكاملان ويتفاعلان.

6 - لا يستطيع منهج الدراسة هنا أن يُبقي الثقافة التغييرية في موقف فاتر، ولا في موقف محايد أو متقبل ومتلقٍ، حيال الراسخ تسميته، في ثقافتنا التراثية المعهودة، باسم الحكمة المتعالية، أو المسكوت عنها، أو المضمّنون بها على غير أهلها... فهذه الحكمة المتحكّمة، أو التي يُطلب لها أن تبقى في عتمة أو مهيمنة ولا يصحّ الاقتراب منها ومقاربتها بالتحليل والمقارنة، لا تستطيع اليوم أن تبقى محافظة على مركزها المسيطر، ولا على البقاء خارج مناهج العقل وطرائق الدراسة المعروفة في علوم الطبيعة والنفس والمجتمع، ولا على الادّعاء بأنها حكمة تحتكر الحقيقة وتصلنا وحدها بالكائن الأسمى: لا للسياسج بين مواقع النظر، ومتوجّجات العقل أو ميادين الفكر. وتلك الرؤية الخاصة للحكمة المضمّنون بها خاصة جداً؛ أو هي رؤية متميزة سلفاً، وشديدة الغرق في الذاتاني أو العندياتي أو حيث الادعاء بعدم قدرة العقل على الاختراق والنفوذ والتفعيل. لا توافق مناهج النظر، في فكرنا المعاصر، على إبقاء سيطرة العرفاني، والحدساني والصوفي.

7 - وكذلك، في مجال آخر، في مجال تحليل ظواهر الواقع اليوم، فإن المنهج يحرك ويؤسس. فللمثال، لقد أحصينا، في الجزء الثالث، عشرات التغييرات في سلوكيات (قد تُظنّ طفيفة) تسربت إلينا؛ وما تزال ترسخ باستمرار وتنتأج: فالانتقال إلى استعمال الغاز في المطبخ، أو إلى وجود المخبز الآلي في القرية، أو إلى دخول الكرسي والساعة والقفينة والباطون والتخت، عدا الإذاعة المسموعة والمرئية، أحدث انفجاراً تغييرياً. والتغييرانية تتغذى بتحليل تلك الثقل للسلوك والوعي إلى طور مختلف عن المعهود؛ وبمقاربة ما لم يُدرس أو يُلاحظ، أي ما بقي في الظلّ والمعوش واللامكتوب واللاوعي العام؛ وبدراسة الطارئ على المنقول المستورد إذ يأخذ هذا معنى جديداً بعد أن غرس عندنا مختلفاً عن المعنى المُحفّ به أصلاً في «بلد المنشأ» (وهنا نجد أنّ دلالات محققة جديدة تتكوّن، وتغدو معيوشة متناقضة). كل تلك التغييرات، والمعاني الجديدة بوضوح أو الماثلة في الظلال والمُحفّات المحيطة، لم تُدرس بكفاية في فكرنا الحديث؛ ولم تُوجه صوب تكييفانية مخططة أو في تصور عام تغييراني. والأهم أيضاً، من جهة أخرى، هو أنّ تلك التعديلات في العنصر أحدثت تطوراً في البنية العامة، في الميزات العامة والخصوصية، في «روح» (؟) المجتمع، في نسق الاتجاهات والخصائص والقيم، في التصورات والرؤية المعهودة الخاصة بالجماعة والتواصل والمحملي⁽¹⁾. وهذا،

(1) قا: ما كتبناه تحت مصطلحيّ: إيثوس، إيدوس، وروح المعاصرة.

دون أن ننسى ما هو واقعي وعياني، أي التطورات التي دخلت على مستويات العيش (تقنية، زراعية، مدرسية، سكنية، ثقافية، صناعية، إقامية، حضارية، اقتصادية...) بتدفقٍ وغداقةٍ كالسيول.

8 - لا نأخذ من ابن سينا أو محمد عبده، من ابن الهيثم أو الغزالي، مضموناً فقط بل والنشاط: نأخذ منهم ما لم يفكروا فيه، أو لم يتجاسروا على قوله، ما أغفلوه قصداً أو لم يدروا به ويتبهبوا إليه، ما غاب عندهم وليس فقط ما حضر، ما نفهه أو نرفضه أو نشكك به عندهم. إلا أن هذا الموقف لا يعني أنهم لم يقولوا ما غطى عصرهم وردّ على همومهم؛ أو أننا نقول اليوم بلغائهم أو بعدم وجوب إعادة استكشافهم وفقاً لمنهجية معاصرة ولمطالب الحاضر والمستقبل. إن الحكمة النظرية، عندنا اليوم كما كانت عند الكندي ومن تلاه من أسلافنا، نظراً على نظر، وفهم على فهم، وعوداً على البدايات؛ دون توهم أننا سنقول في هذه الأيام الكلمة الأخيرة. فلسنا في مجال العلم. ذلك أنه في مجال العلم يجوز لنا توقع ثورة على ثورة النُسبانية التي قوّضت «قوانين» الفيزياء السابقة؛ أما في الفلسفة فإن الحال مختلف: ننتقد، نستوعب، نسعى للتجاوز.

9 - نفسر منهجيتنا، في هذا الجزء وفيما سبق، المصطلحات الدينية التي تهمتنا هنا، بعوامل سياسية اجتماعية: مؤمن وكافر، منا وضدنا، الفرقة الناجية، الشورى، العصمة، أعمال الخليفة أو الحاكم المظنون أنها دينية محضة، ترافض المذاهب، المصطلحات الأساسية للمذهب أو للطائفة أو للغرفة داخل البيت الإسلامي الرّحّب، خصائص الرئيس المثالي ووظائفه في ميدان «السياسة الشرعية»... فذلك النوع من التفسير يعطينا قدرة على النقد الاستيعابي، ومن ثم على الإبقاء على توترٍ دافع إلى التغيير والاعتبار، إلى التبصّر وأخذ «الدُّكرى» والموعظة حيال النظر في المستقبل والتكيفانية. ثم إنَّ النقد الفلسفي يُتيح لنا طرحَ التساؤلِ حول الرؤية والميادين والمناهج، حول البدايات واليقينيات والمسلمات، حول المشكلات والافتراضات الكبرى. فبذلك تتوجه مواقفنا نحو الفهم المنفتح المتجدد، اللامرعب واللامحيط، للألوهية في علاقتها مع الإنسان في وجوده ومآله، في علومه الوضعية والاجتماعية، في مكانته وقيمه.

جِلْسةٌ أخيرة

1 - ينتفع الفكر العربي الراهن من التوجّهات التي تُقوّض، وترفض، وتقتل معنوياً أو تحذف وتُستَنَكِر... فالمردودية هنا ملحوظة. وما هو سلبي، أو مخلخل هدام، وما هو ناقد للمعلومات، داخل التكييفانية العربية الراهنة، دليل على الحيوية والعافية ونُشْدان الرشدانية. إنّ نقد التوجّهات التي تُلَقُّ أو تتقيح - كنقد المشاريع الكبرى في الثقافة والأشتمليات والحال التاريخي، عملية نافعة ضرورية: إنها جنب لاصق متكامل لعملية البناء وإعادة المعنوية. فإبراز المنجرح والسلبي، والكشف عن اللاعقلاني والإشكالي، خطوة هي نقيّ الوقوف في عملية المشي والحركة. كما أنّ فكرنا صار مؤسساً بحيث إنه يُتَقَد، ومن ثم يستوعب ويتجاوز، ثورات أظهرت قدرة اللاواعي، والألّسني، والنبوي، والسيميائي، والإناسي، ومنطق العلوم الوضعية الراهن.

2 - نريد الأبحاث العلمية [الايستيمولوجية] التي تعالج مشكلات المعرفة، وقضايا العلم، والخطاب العلمي. وليس ذلك فقط لإقامة التفكير المتغذّي بالفيزياء الحديثة والذرية والرياضيات المعاصرة؛ بل وأيضاً لتنشيط الفكر التقديمي، والفكر الذي يُؤنّس الإنسان أو يعمّق الإنسانية في أبعادنا على نحو علمي مؤنّس يطورنا وتقود عقلانياته خطانا نحو الغداتية المقتدرة. كما تُطلب العلمية لأنها تُغذّي الطموح الذي يطور الخطاب العلمي، ويغني فكر العلم وفلسفة المعرفة، ويُسهّم في إنتاج المعارف كقطاع طموح في الفلسفة... ولعلنا لا نوضح الواضح هنا إنّ ألحفنا على نفع المعارفانية في دراستها النقدية، أو في اهتمامها بدراسة الطرائقية (ثم مبادئ، وفرضيات، أو فلسفة، وقوانين) أو المصطلحات الكبرى (لعلوم نقول إنها خاصة بالمجتمع العربي ومرجعياته وانجراحاته).

3 - نريد الخطاب الفلسفي الذي ينبثق في الثقافة كي يقود العقلية المفتوحة، والسلوك المعافي، من حيث الحدائنية وروح المعاصرة. فإلى جانب الفلسفة التي تنكفي على ذاتها، والتي نلقاها في الأنساق (الفارابي، ابن سينا، بدوي، ز.ن. محمود...) والنشاط الفلسفي المحض، يتسع الوعي التنظيري الراهن بفعل الخطاب الفلسفي الذي يُحرّك المتنوع الأدبي عند نجيب محفوظ، والعقاد، وطه حسين... كما أننا انتفعنا كثيراً من الخطاب الفلسفي في القرن الماضي عبر أعمال الطهطاوي والأفغاني وغيرهما ممن نقرأ فلسفتهم - أو الفلسفة عندهم - مطبّقة على الاجتهاد الديني الحضاري، على الخطاب الديني الاجتماعي، على الحضارة العربية الإسلامية ومستقبلها.

4 - إلا أننا - وكما سنرى خاصة في جزء آخر - لا نطالب بالموقف الفلسفي الذي يكرّس كل جهازه، أو آله وأدواته، لتكديس النقد الحاسم البتار على الخطاب الديني⁽¹⁾. نتلبّث قليلاً هنا لتتنفس الحرية؛ ثم نوضح: إنّ العقلانية المحضة، الفلسفة المحضة، قطاع مرغوب، عزيز. وقد لا أفضّل أن أعمل إلا فيه؛ وقد لا أفضّل عليه قطاعاً آخر. لكن الموقف الشّمالي، الإزائي والأجمعي، ولأذ ينطلق من رؤية المهتم بالصحة النفسية العقلية للحقل والفضاء، هو موقف لا يرضى بأن نصب كلّ النقد على الخطاب الديني ولا سيما المتطرّف المتمثّل بسيد قطب (أو المودودي، الندوي...) (2). إنّ ما تقوله الفلسفة من أنّ ذلك الخطاب غير تاريخي، قُطعي، دوغمائي، غير محاور، مرتكز على مسلّمات وإيمانيات أو اعتقادات، هو قول معروف. لكنه ليس حلاً للمشكلة التي نرى إنها مشكلة الصحة النفسية العقلية أو التكييفية المنفتحة.

يردّ الخطاب الديني على كل ذلك مهاجماً الفلسفة؛ وعنده المرجع الفعال، والوقود المحرّك، والنسخ الذي يُحيى ويُحفّز... وما يقوله هنا قدير. وهو يرغب بإقامة آلة إنتاج المكوّن الفضائي، والقمر الصناعي، والفكر المنقذ للبشرية كافة، و...، و... فهل إذاً نقبل بفلسفة همّها فقط إنتاج، وإعادة إنتاج، الأحكام الناقدة للدين، والمواقف ضده أو المخاصمة؟ لماذا هذه العدائية؟ لماذا هذه الرؤية الضيقة للفلسفة؟ ألا نجعل من الفلسفة هنا احتكارية، تسلّطية، ذات ادّعاءات، وسجالية، بل وقُطعية وايدولوجيا؟

من هنا كان الخطاب المعافي نفسياً وعقلياً هو الذي - إن شاء البحث أو التأثير في الخطاب الديني المتشدّد - يتقدّم من الداخل. فالذي يودّ أن يحاور سيّد قطب، أو حسن البنا ومن إليه، سيكون في الموقف المتّزن إنّ أعاد قراءة خطاب الوحي الإسلامي بحيث يبيّن لنا أنّ سيد قطب تشدّد، أو قرأ بمنظور خاص ضيق، أو عادي نصوصاً وارتركز على نصوص، أو أغفل الخصائص التي ميزت عبر التاريخ خطاب الوحي عن تفسيراته الاجتماعية السياسية وعن الظواهر الإسلامية المتعددة. ذاك أنّ القراءة المجتمعية والمعرفية، النقدانية الاستيعابية، تميز هنا بين خطاب المتشدّد وخطاب منفتح ينادي بإسلام يكون مغذياً وغذاءً للالتزام بالإنسان، بالوحي الذي هو قراءة راهنة حياة للحياة

(1) كانت مشكلات الخطاب الديني هي الأولى. ومن ردود الفعل السيئة الناقصة، باسم الفلسفة راهناً، الدعوة إلى إنصات ذلك الخطاب وتغيّبه.

(2) قد يكون نافعاً تدبّر الأصل الهندي لهؤلاء الأقطاب (ومنهم، ربّما، سيّد قطب).

والراهن، بالتأجج لتشديد العلائقية الاتزانة، وترسيخ الحرية النضالية، والاقتصاد المؤنسن والعلوم المؤنسة. هل ذلك صعب؟ طبعاً يُذكر: مستغلو الدين، وتجاره، من يتغطى ويتمطط، من ينجرح منه، من يخشى سلطة الحرف؛ بل ومن يرتعب مما فعله (والمهياً لأن يفعله) المقرطون.

5 - لا نود أن يكون الخطاب الإسلامي، والخطاب المسلم (المتدين والمغذي للدين)، موضع كل نكير وكل تهمة أو مثلية. المطلوب فلسفياً، المنادى عليه أو المعافى والمعافى، هو أن يزدهر الالتزام بالإنسان داخل كل خطاب. والرشدانية هنا لا تلغي؛ بل ترضى بالانفتاح على كل خطاب يناظر أو يحاور، ويناضل لبناء الواقع وتغييره، ويصبو لأن يتأسس على العقلانية ويقدم إسهامه ونقطة نظره. وهذا يعني أننا نريد الخطاب الإسلامي المتعدد، المختلف التوجهات والدلالات؛ ذاك الذي يعكس صراعات نمط اجتماعي فكري. فالخطاب الإسلامي لا يعادى في حقل ديموقراطي حر منفتح؛ ولا يؤثم ويجرم إذ هو أيضاً فكر يود أن يكون فاعلاً، ونشاطاً قاصداً لتحقيق التكيفانية لفضائنا ومستقبلنا، للإنسان والجماعة. وذاك الفكر يدعى لأن يبقى منغرساً، ولأن يتوجه صوب المستقبلي والعياني؛ وهو إيجابي إن التزم أيضاً بمعاداة الدوغماطية، والأحكام القطعية، والرؤية اللاتاريخية.

إغناء الخطاب الإسلامي خاصة، والخطاب المسلم، بالمنهجية النقدية التاريخية وبحيث تعطى قيمة أولى للتفسير التاريخي الاجتماعي لمضامين الدين وتوجهات الفكر الديني القديم والراهن، عمل يغني الذات. وذاك القصد ليس خارج فعلنا أو رغبتنا، في هذه الموسعة، دون أن نتخصص في ذلك أو نتعمق، دون أن نؤيد ذلك الخطاب أو نرفضه. فنحن خارج إعطاء حكم قيمي هنا⁽¹⁾.

6 - تبقى نقطة أخرى، قبل البدء بفقرة جديدة، حول خصائص الفلسفة التي تؤسس خطابنا في الإبداع الفكري، في الممارسة، في الدفاع عن الحرية، في المطالبة بالتنظيم الأمثل للحقل بموارده وأهله، في التوجه بعقلانية لخدمة الإنسان، في التكيفانية

(1) العلمانية موضوع أخذ مكانة هائلة. لكن قليلة الجدوى. فأحروجة إما الدين وإما العلمانية، موضوع أسيء طرحه. وقولنا هذا لا يجرحه أننا نفرق بين إسلامي (ثقافة، تاريخ، توجه فلسفي) ومسلم (دين = تكاليف ومناسك...)، ولا أننا لا نعادي تلبس الفعل السياسي عبادة كهنوتية. نظام الحكم في تاريخنا (الأموي، العباسي، الفاطمي، المملوكي، العثماني) إسلامي وليس مسلماً.

والرشداية... نوّد الفلسفة التي تكون نقدانية [نقدية المنهج والمنتزع والرؤية] في مجال العلائق والظواهر الاجتماعية السياسية، في مجال المجتمع والعقل والقيم، في النظام العالمي أو الذمة العالمية للإنسان والثقافة والكوكب... والفلسفة المنادية عليها عندنا تدرس الظاهرة الماورائية، والمنحى المتعالي، والمتعالي، بعقلانية وأسس فكرية منهجية... وفي هذا الصدد نلاحظ أنّ النشاط الفلسفي عندنا مترسّخ؛ ويرسّخ أقدامه عبر الوعي الفلسفي العربي الإسلامي حيث تحرّك الفارابي، وابن سينا، والدواني... وذلك كله دون خوف من نقد الأنساق الفلسفية، أو من تشييد الجديد المعاصر منها. مع اهتمام بأهل المعرفة العملية، والاقتصادي، والعلائقي، والبنى، والالتزام، والعمل (راجع الجزء التالي من هذه الموسوعة).

7 - ترفض الفلسفة، التي هي وقود الثقافة المنفتحة، الانفصال والتعصّب. لكنها فلسفة ترفض، وعلى نحو أقوى وأشمل، التبعية لثقافة أجنبية (فرنسية، على سبيل المثال). إنّ مقولة التطابق والتلمذ، حيال الثقافة الفرنسية، مردولة. والمقولة التي تدعو إلى ذلك، أو ترى حدة ذلك وصوابه، ذاتانية فقاصرة. لقد كررت هذه الموسوعة، وحتى في عملنا الترجمي⁽¹⁾، ومنذ أول السلم، أنّ الفرنسي لم يقدم مدرسة خاصة في علم النفس؛ وأنه لم يعط في الفلسفة كنط أو ماركس ونيشيه وهيدغر؛ وأنه تأخر حتى الحدّ المدّش في التعرف على الظاهراتية وعلى الوجودانية وخاصة على التحليل النفسي؛ وأنه لم يُبدع قط في علم النفس التقني، وأنه - بحسب شاستينغ بل وبحسب كوفيليه⁽²⁾ - محتلّ بالفكر الألماني برغم نزوح الألماني عن الأرض الفرنسية؛ وأنه...؛ وأنه...؛ ثم ماذا يقول الفرنسي المتفلسف اليوم عبر خطاب التوسير، فوكو، ديلوز، دريدا وهذا الهيدغري أو ذاك النيتشوي وبقايا الماركسي؟ وهل سوسور، بياجييه، كريستيفا، يتّمون إلى أمة قاهرة؟ إلا أنّ ما يفرض الاحترام في ذلك الفكر كثير؛ أتذكر إعجاب أستاذنا الفرنسي بالصراع التاريخي بين الإنكليز والفرنسيين: كان الإنكليز يهزمون؛ لكن الفرنسي لم يكن قط مستسلماً. ويُعجب أستاذنا بالألمان؛ إنه يحبّ الألماني الموجود في الكتب أو في الثقافة، وعدو للألماني الذي يكتسح الذات الفرنسية... وباختصار، فإن الفلسفة

(1) را: تاريخ علم النفس، صص 98-99.

(2) را: محمد الشيخ، المثقف والسلطة (يسروت، دار الطليعة، 1991)، صص 37-45؛ را: كلود ديجون (Digeon)، الأزمة الألمانية في الفكر الفرنسي، بالفرنسية، باريس، المنشورات الجامعية لفرنسا، 1959.

العربية الراهنة تُسائل الماورائيات المعهودة، وتُغذّي الخطابَ الحدائاني في الفنّ والقيم، في العقلانية وفي الشرائح الواعية والمعيّنة، في الجسد والرغبة، في التنوير والمستقبلات. فالخطاب الفلسفي، في فكرنا المخطّط للإنتاج التكيفياني، نظرائية [نظرٌ عميق واسع، فلسفة النُظر] في الإنسان والمجتمع، في العقل والعلائق والتواصل، في الحقل والعلم والعالمي، في تحليل الرّشدانية والصحة النفسية الاجتماعية الخلاقة.

8 - المرمى الأخير هو محاولة تقديم معرفة نظرية مُمنهجة في ميدانٍ يُطلَق عليه اسم: علم النفس المرضي للثقافات، أو للفكر؛ وقد يسمى أحياناً هنا: التحليلنفس للفكر. ينطبق ذلك ليس فقط على الفكر العربي في خطابه الراهن والمستقبلي؛ بل وأيضاً على الفكر في الأمم الإسلامية، في العالم الثالث، في الذمة العالمية للإسلام أي الإسلامية المحدثّة التي هي أكبر فكرٍ يحارب في سبيل هدم الاستقطاب الواحدي للعالم أو للفكر إلى قطبين وحيدَيْن⁽¹⁾، والتي ينبغي أن تكون فكراً متنوع المضمون ومستقبلي التوجه.

9 - نحلّل هنا الحذر من خطرين هما: أوهام خاصة حول قدراتٍ لعلم النفس أُصْطوريّة، في هذا الميدان؛ وأخرى متعلّقة بالإسقاطات والأمانى اللاواعية واللامنهجية، الانفعالية والتطهيرية والمترجرجة، التي تحفّ بمصطلحات الدوائر المتكاملة للذات العربية، وبالإسلامانية المحدثّة، وبالثقافة العالمية الذمة والمنهج والرؤية، وبالموقع أو بالدور الرسالاني (الذي قد يغدو كالمرض أو كالتفاج والعظام) للفكر العربي... إنّ هول الخطر المهلّد هنا يأتي من عدم تحليل المصطلح، من اللغة أو اللغو، من تغيب فلسفة التحليل، من الهزال في علم المصطلحات المقارنة أو العلم المقارن للثقافات والسياقات الحضارية التاريخية. وأكبر ما ينبغي تحليله، في ميدان العلمنفس للثقافة، هو الحذر من الثقة المتضخّمة بقدرات ذلك الميدان أو بكفاءات الحارثين فيه، كما ينفع الحذر من التعقيدات اللفظية، ومن الاستناد اللاصحيّ [القسري، اللامتزن، اللاواعي] على التنظير الأجنبي، ومن الاستسلام للترجمة والتأويل وارتداء الفكر الجاهز. ونقصُ معارفنا بواقعنا وإنساننا، بتحولتنا وألياتنا، يجرح الواقع

(1) «اللاشرقية» هي دائماً استراتيجية الفكر العربي الراهن التي هي إحدى الأسماء المتعددة لقصد واحد هو حمل الفكر العربي للانطلاق خارج حدوده لخدمة العالم الثالث، لخدمة الإنسان والفكر. وقد بحث في هذا الميدان: مالك بين نبي (كومتولك إسلامي، الفكرة الأفروآسيوية)، نظرية الحياد الإيجابي، أنور عبد الملك، سمير أمين، الإسلامية، إلخ.

والانتاج والمستقبلات.

10 - محطة أخرى تستدعينا أو تجذبنا للتوقف عندها: هل الفكر العربي الراهن، أو واقع الثقافة العربية في هذه الأيام، لا سوي؟ أبداً! لا نقول ذلك. ولكن لماذا إذا استسهل الكلام وتكديسه عن انجراحات ورضات أو اضطرابات وعوارض؟ لماذا نرى الثقة والتفريع يسيران معاً هنا؟ إننا، بكلام مقتضب، أمام شخصية سوية، ابتكارية. ولكن ذلك لا يعني عدم وجود القلق والتوتر، بل والخطر أو المرض. فالشخصية السوية ليست دائماً خالية من العارض والعقدة والقلق، من المخاوف والأفكار اللاسوية، من هُجاسٍ أو وهنٍ أو انجراح. لكن ذلك الخلل يبقى، وهذا ما يميز الشخصية السوية، مستوعباً. بذلك يبقى أكثر من 65% من الناس يعملون في المجتمع، ويحراثون الحياة، ويفكرون ويتجهجون برضى عن الذات؛ برغم انجراح، أو قلقي، أو توتر، أو مخاوف أو خوافات، أو عقدة، أو... .

هل نقول، لتوضيح الطف، إن القسوة والحنان معاً عاطفة واحدة أو موقف واحد؟ ألم نقل إننا نعطي أولوية فائقة للثنايعة أي لتكافؤ الضدين، أو الدليلين، أو جانبي الموقف الواحد؟ نستند إلى موقف التكافؤ في القيمة الواحدة بين المنفر والمرعب أو بين الصحة والمرض: نحب ونكره الظاهرة الواحدة؛ نرى الحسنات والسيئات بعاطفة واحدة، وشعور واحد. صحيح ذلك! يُظهر التحليل النفسي أن المتشدد القاسي قد يكون أحياناً، في الأعماق، شخصية رقيقة ويعواطف شديدة الميل لتحمل المسؤولية ومساعدة الآخرين.

11 - يتحول دور الفكر - وإذ ينعكس على نفسه بعد الأزمة أو حين التوتر - إلى تصحيح المسار، وطرح الحلول، وخفض التوتر، واستعادة الاستقرار مع عينه أو مع الحقل. الرغبة بالتغلب على التوتر تحريض يخلقه الفكر نفسه، أو استدعاء للفكر يأتي من الحقل أي من مسببات التوتر والمثيرات. إن عملاً يهتم بالإنجراح والمرضى والمقلق، باللاسوي والمضطرب والمتخلخل، هو عمل صحي: إنه قاصد لحفظ الصحة ولاستمرار التكيف الإيجابي، وللتحريض على ضرورات الوقاية والتخطيط؛ وبل للتفكير بالعنايب الذي قد يأتي أو بالمرض الذي قد يقع، بالفجوة والمختلف وبما هو قبل الأداء أو بعده، بالسليبي والسالب والمحتمل والمخطر، بما يمنع التطابق مع الذات وبما يوترنا ضد الوقوع في الرضى الكسول والقبوع السعيد الراكن.

12 - نستطيع بدون كبير تعمّل، أو اعتبارية، أن نستبدل مصطلحات التحليل

النفسى الإنسانى المتبعة فى هذه الموسعة، أو فى هذا الجزء على سبيل الشاهد، بمصطلحات أخرى هي: إما تقسيمات متعسفة أو مفروضة قسراً ومن الخارج؛ وإما (فى رأي الخاص) تراثية، لكن بعد إعادات التعضية والتحديد والصهر⁽¹⁾. فالتقسيم التبسيطى الإجرائى للشخصية الفردية (أو للمجتمع والتاريخ والثقافة) قد يتوازى، فى منظور هذا الكتاب، مع تقسيم القرية لملكاتها وواقعها، لطبيعتها ومقاماتها، لبنيتها ووظائفها، للتجاوز بين القطاعين المحرم والمباح، لهذا والقيم، المطرود والسواقي، الصريح والمظلم... فالشخصية كما القرية تتطور من خلال الجدلية والتغاضي: الطرد لا يلغى المطرود أو المهمل واللامرغوب؛ وخطاب ما لا يحل وما لا يظهر للعيان وللغير خطاب يكامل ويغاضي العقلاني والواضح والمدرك. ولعملية استبدال مصطلحات التحليل النفسى، المعروفة فى العالم، بمصطلحات محلية خصوصية ذات مخاطر: هي عملية قد تتفسر بالرغبة الإنغلاقية، بالرجسية المنجرحه، بالتوتر وأليات الدفء (النكوص، إنكار الواقع، بلسم لفظية وهمية لقلق الحضارة...)، وبالمواقف الواعية واللاواعية الرامية إلى التطهر الذاتى أو إلى عصابة الضبط والتعضية... فسرى أن حضارة غربية، كالفرنسية أو الإسبانية، تعيد المعنى والنظر فى ذاتها: تعدل فى معنى أحداث تاريخية، تتكرر لدور العرب والمسلمين فى أوربا الوسيطية وراهناء، تغيب تأثير حضارات الأخر فى الحضارة اليونانية كي تبرر «معجزة» أوروبية أولى ثم حديثة فمعاصرة فمستقبلاً...، تسقط الكثير من النقائص على العقل العربي أو الهندي أو «الشرقي» كي يتبرجس المستعمر ويتبرر الأوروبي... ونحن نخضع لمثل هذه الإليات: ففي هذه الموسعة رأينا، وسرى، أن إالية المحو والإثبات تخفف مما كان يلقى على عصور «الإنحطاط» (جهل، جمود، اجترار، بلادة، فقر، روح قطعانية...)، أو على التصوف والفكر العرفاني، أو على مكانة العرب والعثمانيين [المسلمين، بتعبير غربي] داخل الدار العالمية للقوة والإنتاج⁽²⁾، أو على عصر «النهضة»، أو على قدرات التكنولوجيا فى التطوير.

(1) ما نقصد هذه الموسعة بعلم المصطلحات المقارن، يتلخص بـ: طرائق إحياء المصطلح المحلي لاستعماله المحدث وبمعانٍ مُحَقَّقة جديدة؛ وطرائق استعارة المصطلح الفرنجي وغرسه فى الحقل المحلي، وطرائق مقارنة المصطلح المحلي مع المصطلح الأجنبي (مثال: النشور والديموقراطية، الاعتزال والعقلانية المحضة، أهل الحل والربط ونواب الأمة، الفطرة فى الإسلام ونظرية المقد الاجتماعي أو نظرية حالة الطبيعة فى الفكر السياسى الأجنبي...).

(2) تبقى إليات إعادة المعنى والتبينة إيجابية ما دامت تخضع لحقل الوعي والإرادة المعقلنة والاستراتيجية. فى الحالة المرصية قد تصاب الحضارة، كالشخصية، بعصابة «الاغتسال القهري»، =

13 - يُظهر علمُ نفس الشهادة أنَّ بين وقائع التاريخ ثم كتابته، أو بين رواية الحلم [أو النص] ثم تفسيره، إنزياحاً فكرياً وتوتراً. ويُظهر علم نفس الشهادة أنَّ الإنسان عندما يصف حادثة جرت أمامه، أو معه بالذات، يُغيّر أي يرى الواقعة وفق منظور مطبوع بالذاتاني: إنه يُدخل فجوات أو يسدّ أخرى؛ يُجري إزاحات؛ يعطي معنى لتفاصيل وينسى أخرى؛ يُبعد هذه ويضخّم تلك، يلوّن ويُبهِت أو يطمس، يختار ويغتسل ويمحو (بلا وعي)⁽¹⁾.

وأثبت علم النفس العيادي أنَّ الطفل، عندما يعيد حكي حكاية تروى أمامه، يغيّر فيها: من هنا كان غنى الطرائق العيادية التي تلجأ إلى الحكاية والمعجونة والدمية كي نستطيع استكشاف الميول المكبوتة تُسقط على تلك الشاشة. ومن السهل أن يتأكد الإنسان بنفسه وعلى نفسه أنه عندما يرى الحلم يغيّر، ويطمس أو يشوّه. إننا نشوّه الحلم عندما نقصّه، وعندما نتذكره، وعندما نفسره. وتلك هي تكراراً حال المؤرّخ أو حال الموضوعية في التاريخ. كل ذلك، من بين شواهد أخرى، تؤكد أنَّ الخطاب الرسمي، أو النص الظاهر والسلوك البادي، لنسقي أو لسلطة دينية كانت أم اجتماعية وسياسية، لا يُظهر كل ما يريد. كأنّه غير قادر على أن يكون موضوعي المنهج والرؤية إلى حدّ كامل: إنه منحاز إلى رؤية، وحمال ذاتية صاحبه، ومحوّل هنا أو مشوّه وموثر هناك وهناك. فمن السويّ إذاً ثمرنا هذه المقولة؛ واستندنا بكثرة إلى المنهج العيادي، وما إلى ذلك؛ كي نتعقّب ما اختفى وراء النص الواضح: أي ما يقبع في ظل السلوك والوعي، الفصيح والمعلن، المشتّت والمتفرّق، الموحد والمتألف، اللَّفظة والعبارة، المقنّع (أو المُخفّ، والمُصاحب) والصريح، المعنى الأول الأساسي والمعنى التابع (المعنى التابع: تولاه بعناية فكر أصول الفقه).

14 - القلق ردُّ فعلٍ دفاعيٍّ، ومظهرٌ تأزّمٍ، ومُنذِر: هو خوف من القادم

= بنكران الواقع، بتضخيم الأنا وتسفيل الآخر، بهوس العظمة [قا: النُفاج، العُظام] الملازم الملاصق لهوس الاضطهاد... كما تجلر الملاحظة هنا لمنعة إبقاء تأثيرات مشاعر الندم والتأثيم الذاتي (أمثلة النحن، كَمَلَنَة التراث، تجريم الأسلاف، انجراح الثقة مرضياً بهم...) تحت سلطة الوعي المفكّر.

(1) قا: إواليات التطهر القسري، وإواليات الدفاع الناقصة (الانسحاب، نكران الواقع، النكوص، الانشطار، التغطية، التبرير...)، في عملية إعادة ضبط الذات وعُصَاب صيانتها. را: زيمور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد... (بيروت، دار الطليعة، 1991)، صص 46-60.

والمجهول والغائب. إن لم يكن القلق كافياً إلى حد يُعْمَر ويدفع للاحتياط والتعبئة والتخطيط ضد ما يهدد الوجود والمصير والتكامل، فالمجتمع راكد، والإنسان غير ضرامي، والوعي متطابق مع ذاته مقفل. إن الفكر العربي، أو الإنسان عندنا، معتدئ عليه. ليس هذا شعوراً يرتد إلى المازوخية. ففكرنا مُمَأَزَق؛ ويشعر بالعجز والكابوس داخل القوى العالمية الشيطانية في العالم: كتلة الفكر الروسي السوفييتي، كتلة أوروبا الموحدة، الولايات المتحدة، كتلة المحيط الهادي... إن التوجس مبرر؛ وكذا الشك، ولا سيما التشاؤم. لذلك يجب استثمار القلق؛ وتعزيزه كلما خُفَّت أو تَغَطَّى أو تَمَظَّهر في عوارض الانسحاب إلى الماضي؛ أو في الهرب إلى الرضى بالتبعية والاستسلام. إن مشاعر الذنب، والرغبة بإزالة المهددات والمخاطر على الأمن والكرامة، لهي كلها من الشكاوي المبررة ومكشاف. فذلك القلق يحرك فينا المخاوف القديمة، وانجراحاتنا الأثرية، وعُقدنا التاريخية الطفلية؛ وكل هذه مخاوف مؤلمة، تدور حول الإندثار والعقاب والأذى وفقدان الكرامة والتقدير الذاتي للذات. من هنا ينشأ ما أسميته هنا: الفُكار، والعُقاد، والثُقاف أو السُلاك (العُصاب في الفكر والعقيدة، والثقافة هي السلوك والوعي). إن واقع إنساننا، والفكر والمجتمع، مأزوم. والمآزم الواقعية، الكثيرة والمتعددة، تحرك مخاوفنا البدائية والتاريخية؛ وتغذي فينا القلق بما فيه من: خشية وانقباض، اختلال وهموم، الرعب من المستقبل والإنهك المنتشر في الجسد الفردي والجسد الاجتماعي [المجتمع]... إلا أن الإيجابي هنا هو أن ذلك الواقع عينه، تلك العوامل المولدة للتوجس الغائم أو الأرق النهاري، ذلك القلق عينه الذي نشكو منه، هو سبب يجب أن يدفع بنا إلى رفض الاستسلام للماضي أو الهرب إلى التبعية، أو الوقوع في الرضى بالمرَض من عُصاب فكري أو ثُقاف أو...؛ فذلك السبب للقلق، تلك الأوضاع والأحوال المؤثرة، دافع إلى البحث عن القوة والصحة المعافية والمتانة؛ إلى البحث عن التكييفانية التي هي مهمة مستمرة كالتبليغ أو الرسالة؛ إلى تعبئة الإنسان كي يستعد وظيفياً ورمزياً لتجاوز الخلل ولتخطيط الاستجابات الكُلِّية وتوجيه المستقبلات.

إمكان توظيف الإنجرار يفسر لنا ضرورة تعقب العُصاب في الفكر والمجتمع؛ وذاك الإمكان هو ما يجعلنا ندفع إلى التحدي العقلاني اللاطفي والإقحام المفكرن، إلى أوالية المجابهة؛ إلى بناء المستقبل المحمي والعائذ وحيث رفض العلائق الإعتمادية⁽¹⁾،

(1) العلائق الاعتمادية: تقوم في معظمها على تصورات وهوامات تُجنِّين العالم والحضارات والعقول. هنا نلقى أيضاً التصورات التي تغذي فهماً للآخر وللطبيعة والعلائقية قائماً على مانويات مثل: =

أو الانتكاليات الطفلية تجاه التكتلات والقوى في العالم⁽¹⁾.

15 - لعلّ الموقف الأساسي في هذا التحليل هو، على غرار ما سبق من تحليلات، موقف نابع من الداخل، من الجسد الحيّ للمجتمع والفكر؛ وليس مفروضاً. وحلولنا المطروحة، التكييفانية بعقلانية في الحقل والفكر معاً أو بدائية متغاذية، ليست فكراً مستورداً. كما أننا نقع، أو سعيًا إلى أن لا نقع، في وضعية من يقدم الظاهرية أو البنيوية (أو الوضعانية، أو الماركسية، أو...) حلاً لمشكلات الفكر والمجتمع. لا نقدم حلاً له قدرات البطل الإنساني أو الغوث أو الساحر. هذا، برغم أننا نرى أن تلك الحلول مردودات ومجلوبات؛ وليست القضية معها قضية استيراد أو نقل، فذلك تبخيس لمفكرينا وتبسيط، تعصب وذاتانية...

16 - سرعان ما يقع ذو القلم في إغراء الإيديولوجيا، والعواطف اللغوانية، وقدرية الفكر التحريرية، أو سلطة الكلمة وسحرها. فالإتلاء هنا إلى عالم الكلمات الرخو، إلى التعامل مع الورقة، يقع في إغراء تنصيب الذات حكماً وحاكماً. الرغبة بالتعويض، وتغطية الذات المنجرح (المبعدة، الفاشلة، المنسجبة...)، والتمتع بوظيفة اللاعب بالألفاظ، عوامل قد تمنح الإعتبار الذاتي (وهو وهمي، مؤقت، ناقص) للذات أي تعزز توكيد الذات لذاتها. وتلك اللذة، التي قال أسلافنا إن السلطان لو عرفها لنازعنا فيها، قد تؤدي بصاحبها إلى التقدير المتضخم ليس لنفسه فقط، بل ولدوره أيضاً ولموقعه، وسلطة الفكر. من هنا قد تحيط بلذي القلم هوامات وتصورات واعية تتغذى مع رؤيته لذاته ومع حقله الخاص؛ فيغدو أبعد فأبعد عن عالم العياني، ودنيا الأشياء الصلبة المقاومة أو الحرب الفعلية. وليست صعبة الحرب التي نراقبها بالمنظار، أو تشاهد في التصاوير، وعبر الألفاظ المرصوفة حيث تبرع (تمهر) الكلمات وحدها.

17 - ما السبيل إلى تلافي مزالق تلك النرجسية و«السلطة» للكاتب أو للمحلل؟ يتيح إمكان ازدواج الوعي إلى مراقب ومراقب [أنا وأنت، موضوع وذات]، كما يتيح أيضاً

= السلبية والإيجابية، المثير والاستجابة، الذكر والانثى أو المخصب والمنفعل، الريفي الزراعي والصناعي، الأب والابن، الزوج والزوجة...

(1) الانتكالات الطفلية: تتحرك هنا تصورات الطفل للأب العاطفي، الجبروتي، المانع؛ وللأم الحانية، الحاضنة، النكوص لئلا الأم، الحنين للرحم وللنعم الفردوسي... كما يستدعي هنا طرائق الطفل في معرفة العالم، وفي التمرکز على الأنا. را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، فصل علم نفس الطفل.

إمكان الوعي المسبق - ومن ثم إمكان الاستيعاب والتجاوز - بأخطار الأوهام التي قد يَفِرُق فيها الكاتب، غرق العنكبوت في شبكته، المناسبة والشرط أمام ذلك الكاتب كي يدرس نفسه ويحاكم مواقفه، كي يحلّل ويستبطن ثم يغيّر في ذاته ويُعدّل في وضعيته. لا شك في صعوبات تنجم هنا من اللاوعي، ومن التساهل مع الذات، ومن عوامل عندية عديدة، تقف في وجه التحليل الذاتي السليم.

18 - أضحى خطابنا، في هذه الجلسات، طويلاً مشحوناً. فمن السويّ التلخيص بنبذة واضحة لبعض نقاط فقط. من ذلك:

أ/ تنجم بعض صعوبات التحليل للثقافة من النرجسية، ومن التصاق الذات بالثقافة، ومن نقائص المعرفة من الداخل برغم أنّ معرفة الثقافة من الداخل، أو على يد ذويها وأهل البيت، ضرورة منهجية أو عمل كثير الإنتاج والنفع والأمانة. ومن الصعوبات أيضاً أن البعد الثقافي شديد الالتصاق بالظواهر الاجتماعية الاقتصادية، ومتأثر مؤثر بهذه الظواهر المترابطة.

حتى معرفة ثقافة الآخرين فقد تبدو منفصلة من العاطفيات، وشئ ما قلنا إنه يعوق معرفتنا بثقافتنا الوطنية. وربما يسهل على بعضنا نقد الآخر، أو اعتباره كموضوع للدراسة منفصل عن الذات أو عن التصورات اللاواعية والهوامات والحواجز التي تقف بين المحلل والمحلل، أو الدارس والغرض المدروس. وللمثال، فإن قطاعاً عريضاً من «الأدبيات» العربية المعاصرة لم تجد أدنى صعوبة في حثّ الوحل، وإطلاق النار، على وجه الغرب. فنحن نعرف اليوم أنّ الغرب استعماري، استغلالي، عابِد للمال والاقتناء؛ وأنه يلهث وراء المصلحة، وعبادة الحرية الفردية، والثروة، والمنفعة...؛ لكن تلك الأدبيات تتعرّض في منهجها المخصّص لدراسة ثقافتنا الخاصة إذ قد نقع في التلفيقية والتوفيقية: نُمثّلن، ونحدّف، وننتقي؛ نُسفل، ونبخس؛ نُثبت ونمحو...

ب/ لا بدّ من دراسة للثقافي تتحرك بالتحليل النفسي الإنساني، وتكون نقدية، ثم استيعابية؛ بحيث نتجنب مزالق الذاتية وما إليها. وفي مسعانا، في هذه الدراسة، نتعقب بوعي وتصميم، أي تبعاً لمنهجية محدّدة، المنجرح واللاسويّ، المختلف والمحظور، اللامتكيف واللاعقلاني، الجارح لكرامة المواطن وحقوقه وعلائقته وفعله التواصلية. فمعرفة المَرَضِي والمُمرض خطوة منهجية، وضرورة مرحلية أساسية لا يستغنى عنها، في عمليات التكييفانية وتعزيز الصحة للفكر والسلوك والمستقبل، للمباح والمندوب والجائر.

ج/ لا يكون التحليل النقدي الاستيعابي، كما التحليل الهادف لإقامة العقلانية أو تعزيزها أو تسديد خطواتها وتوسيع ميدانها، مستحقاً لأسمه إذا لم يعالج الظاهرة المحلية مأخوذة على إهاب عالمي أي داخل نظام للعالم قويّ متحكّم ومؤثر جداً فينا. فنحن جزء من كلّ عام عضوي مترابط، أو عنصر من بنية حية ووحدة دينامية هي ثقافة (ذمة) العالم المتغيّر بسرعة والمتلاحم. لذلك يقودنا التحليل إلى أن نعي واقع الموقع الذي نحتله داخل الواقعية العالمية للقوى السياسية الاقتصادية، وداخل نمطيات [نمطية] الفكر للإنسان المعاصر. فصورتنا عن ذاتنا الواقعية نحن إلى أن تحقق الصورة المثالية المرغوبة: لسنا في الموقع القدير المتين، ونطمح للاندفاع إلى هجران المكان الخاص بالمستهلك للفكر والبضاعة، بالأطرافي، بالملحق أو المستتبع⁽¹⁾.

د/ كي لا أشعر بالذنب، وليس بالندم فقط، أريد أن أحذّر من أن أكون قد فسحتُ مجالاً للظن، أو بأنّي قد وقعتُ في الظن، بأن الاهتمام هنا بالمنجرح واللاعقلاني (اللامكيّف واللامعاصر) معناه أنني أقول بسلامة التخلي عن ثقافتنا لمصلحة «ثقافة عالمية» عارمة، أو بكمال وسلامة ثقافة الغرب، أو بهزال ثقافتنا وعجزنا عن التكيّف العقلاني الخلاق مع «أهل التكنولوجيا وثورات العلم». فمن المزاعم التي لا ترقى إلى مستوى الرؤية السليمة، وإلى السلامة والائزان، زعمُ القائلين بأن لا بد علينا هذا أو ذاك من الأنظمة الرأسمالية أو الاشتراكية (القديم منها أو القادم)، كي نستطيع التحرر من القواهر والارتفاع إلى مستوى الأقوياء وحيث الديموقراطية والحرية والإنتاج الملائم. إننا نريد لنظامنا في المعرفة والسلطة والإنتاج تمثّل أو استيعاب العقلانية الشاملة، والتنظيم الأمثل للموارد والمستقبلات، ومقومات المعاصرة والسيطرة على المصير، وأنسنة الإنسان في طرائق معرفته وفي إنتاجه، في قيمه والتزامه.

(1) أو، بحسب مصطلح ابن خلدون (واين الأزرق)، العاصمة والقاصية.

الفصل الثاني

تبصرة في ميدان الثقافة والفكر أو في السلوك والوعي (اختلالات في الحق وفي الواقع أو في السداد والمنفعة)

الثقافة مجموعة السلوكيات وأنماط التفكير؛ وهي أيضاً، من جهة أخرى، تصقل نفسها وتصقل الإنسان أي هي رَفْعَةٌ لذاتها ولإنسانها، إعادة تعضية وتوجيه مستمرة.

إنها تعمق إنسانية الإنسان، وتجعلنا فوق ما هو متاع وشيء أو غرض؛ كما إنها تفكير في الثقافة ذاتها.

والفكر ثقافة على الثقافة، أو في الثقافة وحولها وبها. وهو تفكير موضوعه الفكر أو الثقافة. فالفكر هو اللغة الشارحة للثقافة، وللتفكير.

1 - مقالنا هنا في غرض الثقافة، ولا سيما في الفكر الواعي، ليس خاصاً بالواقعة العربية وحدها. فقد يسهل الانتباه إلى أننا أمام ظواهر معروفة في العالمثلية، في الأمم الإسلامية، في الدول الساعية إلى التوكيد الذاتي في العالم. بل إن التكييفانية، التي تنطلق من المحلي والحقل الوطني، حركة فكرية تتمظهر بأسماء متعددة في كل أمة تهتم بالتخطيط، وتود الالتزام بالمستقبل الأقدر أو بالإنسان المؤنس. فكل الأمم تعمل للغد، وتطبق الإرادة الاستباقية أو الفعل التغيراني المصمم؛ وكذلك هو حال كل نشاط بشري هادف.

2 - يبدو أن العلاقات بين المنهج والغرض [الموضوع] ليست في تباعدٍ وعدائية بل في تواضع وتناضح. فما يقال في المنهج يقال أحياناً جملة في الغرض: إن الغرض التجريبي، أو الرياضي، أو العقلاني، معناه أن المنهج هو أيضاً تجريبي، أو رياضي، أو عقلائي. وغرض الثقافة، ومنها الفكر المنظر المخطط، قد لا يكون بعيداً عن منهجها في التقاط الإنسان عينه. فالتفكير طرائق؛ وكذا هي أيضاً الثقافات التي هي إجراءات وليست فقط خصائص محددة في مقارنة الإنسان أو في تكوين العقل والسلوك.

3 - ماذا تقول الثقافة الشارحه [ثقافة ما بعد الثقافة، ليس الثقافة المثقفة بل الثقافة المثقفة] في ثقافتنا العربية الراهنة؟ ما هو خطاب الفكر التنويري [الفلسفي، النقدي، المؤعّن] هنا؟ إن الثقافة خاصة الإنسان؛ وهي طبقات متحركة تقوم ما بين البيولوجي في الإنسان والطبيعة: فكل إنسان ذو ثقافة، أو يمتلك رأسماً ثقافياً [فكرياً، معرفياً] هو علائق، ووظائف، ووقود للتماسك، ونسج في التكيف والاتجاه نحو الأرفع فالأرفع في المستويات المعيشية وأبعاد الحياة البشرية.

تملاً الثقافة الفجوة، أو تشكّل المنطقة، الواقعة بين الإنساني وما هو حيواني وشيء

ومادي صرف. لذلك تبقى ثقافتنا بعد الفرد، وتسبقه. وهي ظاهرة اجتماعية تاريخية. يشكّل ما هو ثقافي وفردى ومجتمع كتلة متداخلة حية من الأسباب والنتائج معاً، وبنية واحدة مترابطة عضوية: فالفرد يأخذ ثقافته من المجتمع؛ والمجتمع يعطي الثقافة وينالها من الفرد؛ والثقافة تغذي المجتمع وتتغذى منه ومن الفرد. وهكذا هكذا في سببية دائرية وذهابية متواصلة. فهنا تكامل تعاضدي؛ وترابط دينامي، ونسق حيّ مُبْنِن.

4 - الثقافة هي، في هذا التحليل، نشاط الوعي واللاوعي. وهي علائقية، دينامية، اجتماعية: مضمارها الجسد والفكر، المستور والأبعاد الواضحة، السلوك واللفظة. فالتطبيق والنظر، المعيش والفكري المحض، هما جانبها المتلاصقان المتلازمان⁽¹⁾. وكما أنها من عطاء الأنا الأعلى ومتوج الأنا، فهي أيضاً من إسهام المرجوم والجسدي أو البيولوجي والمحرم. إنها، في خطاب الفكر الملتزم، الهادف، أو النقدي الاستيعابي، ظاهرة اجتماعية ترتبط مع الظواهر الاجتماعية الأخرى؛ وتخضع للإحصاء؛ وذات عمومية، وموضوع للفلسف، وأداة ترفعنا فوق المتاع والتشيؤ.

5 - الثقافة التي نفهمها هنا هي مجموعة حية من التركيبات أو البنى: البنية التكنولوجية، حيث الأداة والآلة وطرائق استعمال الجسد؛ البنية اللغوية، واللغة هي أكثر من الكلام وأشمل (فهناك طرائق كثيرة في التواصل تقع خارج اللفظة والرسمي أو المسموح)؛ البنية الاجتماعية، أي حيث تقع النظم والعادات والأعراف في مجال الحياة الاجتماعية والقربية والعلائقية والاقتصادية؛ بنية المعتقدات والاعتقادات، أي حيث الدين والأخلاق وميدان القيم؛ بنية الجماليات. هذا التصنيف، المتواضع القيمة لكن المساعد لكل تحليل للثقافة، أتبعناه أو أشرنا إليه في جزء سابق؛ وهو هنا موضع احترام، إلا أنه مصغر أو مردود إلى: وعي أو فعل في مجال المادة والواقع أي الموجدية [الأيسيات، الإنسيات، الانطولوجيا]؛ وعي أو فعل في مجال المعرفة وطرائق النظر [المعرفيات، العلماء]؛ وعي أو فعل في مجال القيم [القيميات]. وقد قاربنا - كما سنرى - أمراض الثقافة، وانجرحات الفكر أو اضطراباته الوظيفية، في كل من هذه المجالات الثلاثة.

6 - ترسخ في ثقافتنا الراهنة، بواسطة الفكر الباحث الطامح، رؤية نقدية لا تأخذ الثقافات وفق سلم تفاضلي. فليست الثقافات معطى ثابتاً، وأمرأ نهائياً، وحالة فوق

(1) هي، من جهة، أجموعة السلوكات وأنماط التفكير؛ ومن جهة ثانية، الثقافة هي القطاع الفكري المحض أي الفكر الذي يصل الثقافة كي تصل الإنسان وتعمق إنسانيته.

التاريخ أو خارجه. كلها تاريخية: تخضع للتطور والتعضية وإعادة التعضية. وهي قابلة للاكتساب والانتقال والتوارث: تُقتبس، تُستعار وتُدْمَج بالمجتمع. تتمثلها ونستوعبها؛ نتقدها فننفي؛ وقد نُبقي على المنفي، ونتجاوز ونتطور.

7- تقوم الثقافة العربية بتكليف المواطن جسدياً، واجتماعياً، وعقلياً. وتمنحه الإمكان والتوجه لأن يكون محافظاً، أو انصياعياً، أو جانحاً متمرداً، أو مثالياً، أو... من جهة أخرى، تدل أكثر مصطلحاتها تداولاً على ما نرغب فيه، وتكشف عن طموحاتنا، وعن انجراحاتنا وما تودّ نقضه⁽¹⁾: فتلك المصطلحات شاهدة نقرأ عليها معتقداتنا الراهنة، ومهاراتنا أو قيمنا المنجرحه معاً والطامحة، والمعايير والمِحَكَّات الآخذة بالانبناء والارصان، والإنسان العربي في عالميه المنشود والقائم، المؤسس والمثالي، الراهن وما بعد هذا الراهن المائل.

8- الميدان الثقافي الذي ندرسه هنا محدّد؛ لكن ذلك الحصر لميداننا جرى بعد أن حدّدنا ارتباطات الثقافة، وتوجّهااتها الوطنية والعالمية، الفردية والجماعية، الخصوصية والعامة. في ذلك الميدان المحصور هنا، تسهلاً للدراسة محصورة، تبدو الثقافة العربية نسبية: تُميّز إنسانها، وتميز بين مجتمعاتنا، وفئاتنا. كما يبدو أنها شديدة التنوع: خاصة وعامة، معيوشة ومكتوبة، ثابتة ومتغيرة، نفعية ومنزّهة، مفتوحة ومقفلة، فيها المسموح والممنوع⁽²⁾. كما تعدد الشائيات في طبيعتها ومسارها: تتجاوز الحاضر، وتمثل الماضي، وتبني للمستقبل. فهي تنكسر وتنتعش، تموت وتحيا، تتغير وتُصَيَّر؛ برغم أنها تحافظ على انسجام بين أبنائها، وعلى وحدة الفرعيات والتشعبات في نفسها وروحها، في جسدها وديمومتها. للثقافة العربية شخصيتها. ولعلها ذات معدة تهضم جيداً، ومن ثمّ تحوّل إلى عصارة ما تهضمه وتمثله. صحيح أننا نستقي مصطلحات، ومعارف، إلّا أنّ المفاهيم لا تلبث أن تغدو محلية مصهورة، مُعادة البِنْيَة والتعضية. ثم من الخصائص الراهنة لثقافتنا أنها مُطلّة على التكنولوجيا أكثر مما هي منخرطة وفاعلة: إنها تستهلك أكثر

(1) من المصطلحات التي تدل على ما نودّ (ومن ثمّ على ما ينقصنا): العقلانية، الموضوعية، التقنية المعاصرة، النسبية، الصيرورة، الفكر التاريخاني، الحرية، الحقل الديمقراطي، الوحدة، حقوق الإنسان المسؤول، الثورات العلمية، التكييفانية الإسهامية (وتلك هي الكلمات الكبرى الأكثر تردداً وتحريكاً؛ والتي أعطاهها الطلاب، في رائر قياسنفسني، أكثر من 90 على 100).

(2) سنرى بالتفصيل سماكة قطاعها الوجداني أو العواطفية؛ وطموحات القطاع العقلاني للتعلم والتوسع كي يحقق هميته.

مما تُنتج؛ أو هي على الطريق، طامحة، راغبة. لكن الطبيعة الراغبة للثقافة العربية ميزةٌ وخاصةٌ ومؤشّرٌ إيجابي: إنها ترغب في توفير السعادة للإنسان، والديموقراطية الاجتماعية في الحقل، والقدرات على النفع والاستنفاع داخل حلقاتها ما بعد الوطنية.

يقودنا ذلك إلى التعمين، في أساس ثقافتنا، لأفهاماتٍ تستلزم إعادة التحديد؛ وتوضيح مرجعيتنا المطاطية؛ والحذر من الميوعة والإغراء. كما نحتاج لقراءة مليّة أمام الرؤية التوحيدية للعالم. فالكون، في ذلك المنظور، واحد. وكل شيء يتمحور حول قطب ثابت. الظواهر والكائنات والعلاقات متغيرة؛ لكنها تسير باتجاه واحد، وتتكامل في ذلك المسار: تتناغم كلها حول الله، ثم تنتهي بتساوٍ عند النقطة الأخيرة، في آخر المسار، إلى أن يبقى الله وحده، إلى أن تبقى موحدة عمودياً وليس أفقياً. ومن الضروري، كشاهدٍ آخر، قراءة مليّة للسياسة والثقافة. وفي جميع الأحوال، فإن الثقة بالدور الملقى على الثقافة (المفكر، المثقف) هو ما نعطيه للسياسة، لعلم السياسة، للسياسة بالمعنى الفلسفي والتعميري، النقدي والمُحاكم.

8 - من النقاط الأساسية، في الثقافة العربية الراهنة، طموح الفكر لأن يحقق لها الصفة التنويرية، والثقة بحرية المواطن وعقله ومسؤوليته في صنع الأحداث أو تفسيرها وتغييرها، والإيمان برسالة المعرفة وبالبعد الكوكبي للخطاب العربي الراهن الساعي باستمرار وتناجح لأن يكون شديد الحضور، مسموع الكلمة، تعميرياً وإسهامياً. يحقّ للفكر العربي، بل يتوجب عليه، تحقيق ذلك الدور. فنحن في منطقة جغرافية [جغرافية - سياسية] محورية في العالم، ومؤطرة داخل حلقات متكاملة. نفع اليوم ضمن نظام عالمي موزّع، في خطوطه الكبرى، بين قطبين تترجح بينهما، بدرجات مختلفة، قمم متجاذبة متباينة الثقل أو الاقتراب من أحد القطبين. يناهض خطابنا ذلك التقسيم الثنائي، الذي استمر طويلاً؛ ويطالب ببناء الاستقطاب المتعدّد في الفكر والكون وبحيث تحتل الإسلامانية المحدثّة، أو العالمانية في نظريتنا التغييرية، مكانةً مستقلة مؤثرة. ولا ضير؛ فذلك البعد يمنع الانغلاق، وعاملٌ تحفيزي ضد التعصّب والرجسية الجماعية، وعامل إثرائيّ، ومنجم يمدّ الشخصية بالرغبة بالتمدّد الحضاري، باكتساب تقدير الآخرين لقدراتنا أو اعترافهم بتأثيرنا ومشروعيتنا. فالآخر ضرورة؛ وعامل تربية وإنهاض للذات. كحال الطفل الذي يبذل الجهد كي يحقق رؤيتنا عنه، ورغبتنا في صورة نرسمها له أو يتمارى فيها ويرغبها.

9 - ميدان الثقافة - التقدمي المتعطّش والذي يتملّقنا ونتجه نحن إليه - هو هو

ميدان السياسة الفلسفية أو فلسفة السياسة. تلك فلسفة تنال عندنا حظوة أولى، ومعتبرة في أعلى المواقع التعميرية والنقدانية في دنيا القوانين الأعم والأشمل في مجالي التفسير والتغيير. هنا نتوقع التفكير والمسعى لبناء دولة العقلانية: دولة عقلانية، دولة السلطة المثقفة أو المعرفة الحاكمة القائمة، دولة المثل الأعلى الذي وضعه أسلافنا (الفارابي، ابن سينا، إلخ) والذي حقق حكم العارف (حكم الفلاسفة، الفلسفة السياسة الحاكمة). إن ميدان الثقافة المفضل المرغوب هو ميدان الفكر الرشدي، ميدان بناء أيديولوجيا تكون فلسفية، ورؤية استراتيجية، ونظراً نقدانياً شاملاً في الأعمىات تفسيراً وتغييراً، وطبقة أخرى داخل بحث الإنسان منذ القديم عن جنة واقية، عن تكييف يحمي ويطمئن.

10 - ميدان الثقافة المدروس هنا هو، على نحو ملحوظ، محصور إلى حد ما ضمن ميدان الانجرافات في الفعل والعلائق والتقييم عند الإنسان العربي. وذاك ميدان معقد: ثري بالاضطراب والتقلقل، وبالمسعى لحقوق الإنسان المتلاحمة. لكن، لماذا تكثر في ثقافتنا آثار انجرافات مثخنة⁽¹⁾؟ ما هي الأسباب التي توقع في نقصان صحتنا النفسية⁽²⁾، وتضعف قدرتنا على التكيف والتكيف، وتوفر الظروف لنشاط الإوالات العقلية الناقصة اللامباشرة؟ نقول، في هذا الكتاب، بوجود «عقد» في الثقافة. فمن أين تنجم؟ كيف نشأت وما هي أسباب استمرارها أو الأسباب التي توفر انجراف الصحة النفسية للفكر، للمفكر، للوعي؛ بل وللمواطن عامة في النظر والسلوك؟

11 - تنجم عقد الثقافة العربية بفعل كبت بعض اللامرغوبات والتجارب القاسية المدفونة في خبايا وديناميات اللاوعي الثقافي. إن الواقع الرسمي، ومقاييس التقدم، وضرورات إظهار امتصاصنا للخصائص العصرية الأوروبية، وما مائل ذلك من عوامل تقمع حرية التعبير عن الذات، كلها عوامل تضغط. ولذلك فالشباب مرغم على: أن ينافق، ويناور، ويظهر العقلانية. وعليه إظهار انتمائه إلى قيم ليست محايدة لوجوده بل متعالية بالنسبة إليه، مفروضة وقامعة؛ وإلى نمط من العلائقية رضوخية إرضاخية بعيدة عن النمط التعاوني أي الذي يقيم التواصل والارتباط عن قناعة ومن داخل الفرد وحرية. تجرح صحتنا النفسية ضغوط النظام الاجتماعي السياسي، والتأرجح بين قيم متناقضة أو معايير متخاصمة، وحسد النمط الاجتماعي الكثير الإنتاج الصناعي، وحسدنا للغني مالياً

(1) ومن ثم فهي، بالتالي، باحثة عن التلبس أو استعادة النضج والاتزان.

(2) عن عادات الصحة النفسية العقلية، را: زيعور، أحاديث نفسانية اجتماعية، صص 119-134.

وللمنظم والديموقراطي والقدير تسليحاً وتكنولوجياً⁽¹⁾. وتُخلِخنا سرعة التحولات، وكثرة ما يشدنا إلى الوراء والأسفل، والوعي بأننا نستهلك ونستهلك أو نتلقى ونتلقن، وبأننا منفصلون عن ذاتنا، مستلحقون أو أداة بيد الغير، متاعاً بلا قيمة على صعيد الوطن. كذلك فإن العجز حيال القواهر، وانمخاؤف على المستقبل، والانفجار السكاني وفي الفكر والمعايير، وشتى ظواهر التخلف المترابط؛ كلها عوامل متزاملة متبادلة التأثير والتعزيز تجرح الصحة النفسية للمواطن (العربي، والعالمالثي...)، وتُقلق مشاعره بالاحتماء والاعتبار الذاتي.

12 - ما هي الأفكار⁽²⁾ الأشهر التي حاولنا هنا تعقبها، أو تشخيصها وتحليلها؟ نستدعي للمثال، وبسرعة، أمراض الحرية ولا سيما حرية التعبير... وانجراح هذه الحرية يوقع في اشتراكات ومُجفّات: يَضْعُفُ الحسّ النقدي أو يتوارى ويلتوي؛ يُحذف أو يَبْهَتُ البحث عن الحكمة وتعقب الحقيقة أنى كانت ومن أين أنت؛ يشحّ التجدد المعرفي وتَهْزُلُ الرغبة بالمعارف؛ ينْقِفِلُ الانفتاح وتَجْمُدُ الإطلالة والذهابانية على الثقافة في العالم، ثقافة الإنسان أو الأمم في تجاربها «المتراكمة المتعاقبة». لا نريد هنا التفصيل، ولن ندخل في جزئيات بعد هذا. فالفصول التالية تكتفي بالإلماع إلى موضوعات من هذا القبيل: إلى الأمراض والالتواءات، إلى التحايل والخداع، إلى النقص في الأمانة والدقة، إلى التخلخل في القيم، وما إلى ذلك من سلبيات تصيب الفكر والسلوك [الثقافة] حينما يَمْرُضُ ان ينقص الحرية في التعبير. والحال أدهى عند انجراح الحرية الديموقراطية، والحرّيات الأخرى التي هي واحدة ووحدة.

13 - ومن العوارض المَرَضِيَّة الأخرى التي تصيب الفكر، أو الثقافة، عموماً، يجب أن نعالج - وبمصطلحات ليست شديدة الغرق في المعجم التقني النفساني - كثرة؛ منها: القلق. ليس القلق، الذي لا نعالج الآن أسبابه، جديداً في ثقافتنا الحاضرة. لقد دخل ذلك العارض النفسي الفكري مع الطهطاوي على نحو ملحوظ، ودخل قبل ذلك علي يد محرّضين سبقوا الطهطاوي في الدنيا العربية العثمانية (خلال القرن الثامن عشر). فحتى القرن السابع عشر كانت الدار العالمية للقوة والإنسان متأثرة جداً بالحضور

(1) هذه الأنواع من الحسد (والغيرة) هي الأشكال المعاصرة لعقلة اجتياف الألوهية، أو حسدها، التي سبق أن التقيت في بعض القطاعات الفكرية التراثية.

(2) الأمراض الفكرية، الأمراض الثقافية، كالعوارض أو العصبوبات التي تَعْتَوِرُ الفكر والثقافة.

النشيط للخلافة. هذا القلق، أو غيره من عوامل باتولوجية، الذي يظهر في جسد الثقافة الحي عامل إيجابي: إنه قابل لأن يُستغل ويثمر بحيث يكون تحريضاً للوعي النقدي المطور، ورفضاً للرؤى عن الذات أو لتطابق الأنا مع الأنا نفسه، وإبقاءً للضرايمية وللرغبة بأن نتطور باستمرار، بأن نسير دائماً نحو المستقبل الأشد خضوعاً لإرادتنا المخططة المؤنسية.

14 - يتشارك مع فعل الانجرافات فعل إيجابي، وحركة حدائنية معقدة. فهناك أفهومات كثيرة تحرك حيوية الثقافة العربية اليوم باتجاه الغداية، وتُكنس أو تُخفيت حضور أفهومات أخرى عديدة كانت تتغذى مع الحقل الثقافي الذي مضى والذي يمضي. لقد ترسخت كالقلاع الحربية مصطلحات: الحقيقة البشرية، الواقعة البشرية، الكائن البشري، الإنسان، حقوق الإنسان التي لا تُنهزم ولا تتجرح، الموجود، الفلسفة، المستقبل، الحدائنة... وترتبط بالرغبة الجامعة عندنا أجهزة وأدوات فكرية مثل: مناهج العلوم الطبيعية، العلوم، العلوم، العلوم. ونذكر من المرغوب أيضاً: الآلة، العمل، المصنع، الجهاز الآلي، الماكينة؛ وبعد أيضاً: الإنتاج، الاستغلال، العدالة؛ ثم هناك المصطلحات التي تعكس قوة العدو وتوجه استراتيجيتنا. ولعل كل هذه المصطلحات تتجمع وتتكثف فتحمل اسم: العقلانية الحية الشاملة في السلوك والمعالجة والقيمة⁽¹⁾.

15 - يتحرك ميدان الفكر صوب مواقع «السمة»، «الهو» و«أبطن البوطن» التي التقطها الفكر في تجربته الأولى. ما زالنا نرغب في اقتحام مواقع مستورة، أو لا واعية أو صامتة، لم تُستنفد الدراية التحليلية لها قديماً؛ ولا في الفكر العربي الراهن. فكأننا نرغب، في هذا الكتاب، بحراثة أرض كانت بوراً وما تزال تحتاج للزارعين والأسمدة، للأدوات أو للأجهزة الأفهومية. بعبارة أوضح أو تقول أكثر، إن ميدان معرفة الإنسان عندنا سيفتني ويتعمق كلما ازداد استدعاء المكبوت وإخراجه إلى نور الوعي، ويزداد القدرة على ذلك المكبوت. كذلك فنحن ندعول تحقيق بعض «الشعارات» أو «النداءات» التي نرى جذتها أو، على نحو أقرب إلى الواقع، أهميتها. فمن تلك الدعوات والاهتمامات: ضرورة إعادة تنظيم الزمان بحيث تخضع اللغة، ومن ثم الفكر أو بالعكس وبسببية دائرية، لمقولات صارمة وتحديدات دقيقة (الحين، الحقة، الآن، اللحظة، الأمس، غداً، الساعة،

(1) سيكون مجدياً ومغنياً جعل هذه المصطلحات [أفكاراً محورية، صميمات] للإنتاج الثقافي بكافة قطاعاته: قصة، شعر، فلسفة، أدب، أغنيات، أمثال، فنون متنوعة...

الموعد). كذلك تتوجب إعادة تعضية المكان والأريض والبُنىات [البُنية] والجداجة والميمياء والصُّبابة والإصباحة... في هذه الميادين المجهولة، أو العلائقية المُصاحبة والمُحفّة، والثقافة المستورة، حرثنا هنا إلى حدٍ غير كافٍ (لكن على نحو تحريضي يستدعي إكمال العمل) قاصدين إلى النقل للنور أو الإخراج إلى الوعي، ومن ثم لإعادة التنظيم، ما هو لا متميّز وتحت لفظي ويثُلُظي. وكذلك أيضاً بصدد ما هو عضوي، ومستورٌ معيوش، أو تعبيري غير مدروسٍ بعد ولا هو منور. ومعرفتنا المنظّمة بتلك الأبعاد الكامنة للثقافة (ثم للفكر) قد تساعدنا على أن نفهم من الداخل قطاعات الأدبية، والمرجعيات، وأنماطنا في العيش إن في القرى أم في بناء المسكن أم في التواصل والجيرانية، والأريائية، والعلاماتية [السيمائية] وفي ميادين أخرى متعددة. ويقمُ ذلك الميدان تعميقاً للتواصل بين الأمم، وللافتتاح بين البشر، وللمعرفة الأكمل بالإنسان منغرساً في حضارات متعددة ومتراكمة. بذلك كله يتسع مدى التكيفانية الإيجابية لإنساننا مع العقلانية، مع استراتيجية الاستعمال الأمثل للموارد والطاقات، مع الوعي والإرادة بالتغيرانية، مع مناهج أو نزعات الحداث [الحداثانية]، مع الأماني والطموحات التي تخلقها فينا فكرةً نمطاً أصلية [بشرية عامة] هي فكرة الخلود والكمال، فكرة الجنة الأوليائية، فكرة ترتدّ إلى العرفانيات حيث التخيل الفردوسي والحنين إلى الأم الحانية.

16 - ما يزال اللاوعي الثقافي، وهو مصطلح أساسي مسهلٌ للدراسة والتفسير، في تجربتنا الحضارية النمطية ثم الاجتهادية ثم الراهنة، يتغاذى مع حقل خصب: كلاهما ينمي الآخر، ويؤثر فيه بتعاوض. فمشكلات اليوم تتغذى من الاثنين معاً، وتتفسّر بتعاونهما وتناضحهما. من هنا، في تحليلنا، تنبع إيجابيات ما أسميناه علم نفس العادات والمعيشات والتقاليد؛ فهو يسهم في تفسير - ثم في تغيير - احتفالات أو معتقدات تؤوب إلى الاقتصاد، والفعل السياسي، والعلائقية، والصحة النفسية العقلية، والفن، والأدب... أي باختصار: في الفعل والإنتاج، في الإنسان والتكيف، في العقلانية واللغة.

17 - توجّهنا نحو دراسة قطاعٍ من الفكر المعيش (1). وفي مقاربة أخرى حلّلنا الفكر الإنساني؛ ثم الجماليات والصعيد التقني (الأدوات، الأجهزة والآلات)...

(1) مثال ذلك: النظرية العربية الإسلامية في الكسب، والإدخار، والاكتفاء بالقليل، والخوف من الغني، والإكثار من الإنتاج. فنظريتنا في الفعل والإنتاج ارتبطت، في عصور غير قليلة، ليس بالضرامي والكمّي أو بالاستنتاج والاستكثار المراكم.

و... ؛ بحيث أن المدروس هنا أتى أشمولاً: اهتمنا بالكُلِّي ؛ بكل الظاهرة أو بعَيِّنَاتٍ ممثلة لها. يعني أننا لم نتلَبَّث عند النخبوي مغفلين المهْمَش والمحْرَم، المرجوم والاقلاوي، التجريحي والمتشفي. فهذه الجوانب السلبية ذات أهمية في كل فكر، وعند كل أمة أو تاريخ. إذ لكل اختلاف الحق في المواطنة داخل الثقافة، والحق في التفاعل والتلقي ضمن المجمل العام.

18 - تجري في الثقافة العربية الراهنة، منذ الستينات (تسهيلاً للنظر)، تيارات فكرية متصارعة ؛ وتغيّرات متعددة تطفو حيناً وتغوص أحياناً. فللمثال، تغيّر العدو: وبعد أن كان الاستعمار عدواً خارجياً محضاً ومتجسداً، انتقل إلى الداخل، أو تَدَخَّلْنَ ؛ وأخذ أسماء قواهر منها الخارجي ومنها الداخلي، ومنها ما هو داخلي خارجي (وهذا هو الأدهى). وصار من الموضوعات التي ننتقدها: العقل، والفكر، والتراث، والمتنوعات الثقافية المتعددة. ومن التغيرات الملحوظة في ثقافتنا هذه الاهتمام المحدث بالمتعالي: فقد تَدَخَّلْنَ المقدّس والإلهي أكثر من السابق ؛ ودخلا في قلب الأفكار النفسانية الاجتماعية. وصارت المقالات في الألوهية تُقَرَّب الألوهية من البشري: من الاجتماعي، والديموقراطي، والمعيش والنافع. بل وصارت تلك المقالات متعددة: فهناك خطاب عالم الكلام المحدث؛ والعقلياني المقترّب أكثر فأكثر من العقلانية المحضة؛ وهناك خطاب الملجّد، والفيلسوف، وعالم النفس والمُربّي... ثم صارت، من جهة أخرى، تحمل أسماء متعددة: الكينونة أو الكائن، المطلق، المتعالي، القيميات، العقلانية المنفتحة، الأنا الخالد أو الكوني والشّمال، قانون القوانين، قيمة القيم، نظام الأنظمة.

كانت مشكلات الدين أولى شديدة الامتداد، مما كان يولد شبه تشابه في دنيا الفكر (قا: الفارابي، ابن سينا... محمد عبده)، أو يحجّب ازدهار أفكار خارج تلك الدنيا. فصرنا نثق أكثر وأكثر بالعقل، وبالخروج إلى ما بعد البعد الديني والتقليدي. بل وصار التركيز على إظهار الاستمراري والانفصالي والانقطاع؛ وذلك على حساب المستمر والخطي والمتّصل. وكذلك فقد صار الفكري بحث في: الوعي القومي، والوحدة العربية الباحثة عن التجسد في أكثر من المشاعر والأمان، وإنقاذ البشرية، والإنسان، والبعد الكوكبي الما بعد وطني للإنسان العربي، والإسلام القائم على عقلانية دقيقة يتقبلها ويحاورها اللاعبون على حلبة الصراع الفكري في العالم...

19 - وهكذا، فإن الدين يعود إلى الساحة محفّزاً أو محفّزاً. وتتأجج اليوم

الاهتمامات بالفنون، بالشعب والإناسي، بالكثيرية والأكثرانية، باللقمة والديموقراطية، وبمسائل أخرى كثيرة يطرحها الفكر في العالم... ويزدهر في الفلسفة في المكتبة العربية، وتعمق أضطورة العقلانية وأساطير جديدة أو تقديسات جديدة للعلم والتكنولوجيا (والدقة، والنمط الصناعي) على نحو خاص. إلا أن العلم هو أبرز ما يفرض علينا التلبث هنيهة للتبصر في توجهاته: نهتم بعلاقته مع الحقل، فليس كل حقل مهياً للإنتاج أو لاستهلاك العلم مما يدعوننا لتهيئة الظروف والامكانات المطلوبة المشروطة. كذلك يبرز في ثقافتنا الراهنة توجه صوب علائقية العلم بقطاعات الفكر الأخرى، وبالعوامل التي تنتج العلم وتتغذى معه، وبأنماط المجتمع ووظائفه ومستقبله، وبالعوامل الذاتية لمنتج العلم؛ بل وأيضاً بمشكلات العلم عينها، وتاريخه وثوراته وغدائته. أما أنسته فهي، في هذه التبصرة، قصد أسمى للعلم حتى لا يساء استعماله، وكي يحقق التكييفانية الإيجابية للإنسان، وتتوجه ثوراته وثمراته الهائلة المتلاحقة لتعميق البعد الإنساني في البشرية.

20 - دور الآخر⁽¹⁾ في ثقافتنا الراهنة، في الفكر والشفهي والغوري، يبدو أساسياً. فالآخر ليس فقط ماثلاً على صعيد النظر؛ إنه الآن ومستقبلاً مشكلة واقعية، مشكلة المختلف عنا والذي يجابهنا: يتملّقنا صوبه وينفّرنا في الآن عينه، يهدّدنا وتعلّم منه معاً. التخوم بيننا وبينه تتقلص؛ ولكنها تثيرنا. تتحدّى. وتتمدّد: لا يُقيم فينا ونُقيمه فينا؛ نرفضه، ونطرده مِنّا وعنّا. لا بد من الوعي بالتذبذب بين التعصّب للأنا واقتبال الآخر، بين الرؤية السمحاء والرؤية العرقمركزية، بين الثقاف الأممي والثقافة الخصوصية المنفتحة، بين الاختلاف والاتفاق، المتعالي والمحايث، الكوني المشترك عند الإنسان والنسبي أو المحلي... فذلك الوعي طريق إلى الحل؛ ووعد، أو إمكان بل وشرط من الشروط.

21 - ماذا، في كلمة أخرى أيضاً، يريد هذا الفكر العربي الاستباقي؟ لقد عني بالثقافة الأكثر والأبعد مما هو رسمي، وفصيح ومكتوب؛ والأكثر مما هو سلوك منمط أو فكر شائع مهيم وتاريخ، فقد راح يهتم أيضاً، كما سنرى، بالأدبية، والسيميائية، والعلائقية، ولغة الجسد، واللاوعي. فحتى هذه الأدبية، أو السيميائية، أو التعاملية الحية، مكشاف لثقافتنا، أي تجسيد لتصوراتنا في الإنسان والكيونة. لقد اعتبرنا أن أدبية

(1) ليس الغرب، أو الآخر الكبير الإنتاج معرفياً وتكنولوجياً، مثلاً أعلى. لكنه ليس شيطانياً، أو عدواً؛ وليس هو أيضاً فكرة نقية. فنقده ضرورة، وعملية سهلة. وإمكان استيعابه، تعلّم منه ثم تجاوزاً له، غير صعب ولا هو طموح فضفاض حالم. وليس الآخر هو الغرب وحده أو أوروبا الشمالية. هو أوسع وأكثر.

المؤاكلة (أو الضيافة والزيارة)، على سبيل المثال، طريق موصل إلى اللاوعي الثقافي، وإلى استكشاف تصوراتنا وهواماتنا في تنظيم الزمان والمكان. ولذلك فاشد قطاعاتنا الثقافية حاجة للعقلانية المحضة هو: القطاع العقليماني، وقطاع المعيش، ولغة الجسد واللاوعي. فالتنوير، أو العلاج، يكون هنا ليس فقط بتغيرات في الحقل تقود باتجاه أن يكون حقلاً من النمط الصناعي (دقة، انضباط، سلوك كالآلة، صرامة، منهج العلوم الدقيقة...). كبل ويكون الإشفاء أيضاً بتغيرات في الرؤية الفكرية تكون مصاحبة مترافقة، ومتغاذية جدلية، مع التغيير في الحقل. إن تلك التغيرات المرغوبة متنوعة؛ لكننا قد نكتفي بالإشارة إلى حتمية وزرع غراسة النظر النسبي، ومعطيات الفيزياء الكمومية، ومعاني القانون والمطلق. ونشير أيضاً إلى مردودية دراسة الاجتماعي والواقعي، المتعدد والمنفتح، كالاتحالي والآحادي الدلالة أو الأيديولوجيا...

22 - طموحات الفكر العربي، داخل ثقافته أو من أجلها وبواسطتها، مشروعة: طموحات ممكنة، سوية، صحيحة واثربائية. ومع ذلك فمن النافع والصائب، الضروري والحتمي، أن تخضع كلها للنقدانية الاستيعابية: لا بد من وضع الذات المثالية المتخيّلة أو المنشودة على محكّ التساؤل المستمر، والنقد الفلسفي، والمعايير الضّرامية اللامشعبة. فقد يستطيع التحليل نفس للفكر، أو علم النفس المرضي للثقافة، تشخيص خلل هنا أو مبالغة (هوس، تأصّط، ميثومانيا) هناك؛ لكن التشخيص وحده لا يكفي.

23 - الأنسنة في العلم والاقتصاد، في الحضارة والإنسان: تلك الفكرة المحورية مقصودنا الأسنى والذي يبقى في عملنا المحرك الأكبر. فذاك مذهب يمتصّ مذاهبنا التقليدية؛ ويشقدها باستيعاب وتثمين؛ ويتفع بشدّة وعقلانية نقدية من تجارب الآخرين القديمة والراهنة في هذا الميدان. إنه مذهب يجتاف ويستوعب الأدبية والبنيغيات؛ لكنه ليس هي: يرتفع فوقها، يغتنى بها، يحتفظ بها بتوتر ملخص الاهتمام بالإنسان في هذه الأرض وبمأساته وعلاقته. ويجتاف مذاهب أسلافنا (الطبعاني، الرؤية الصوفية، و...، و...) دون أن يكون تلميعاً لأي من تلك المداميك والامتصاصات واللبنات. إنه جديد، يؤنّس العلم والعلاقية والفعل السياسي الديمقراطي. إنه نقدي؛ منفتح باستمرار على الأشمل فالأشمل، والأعمق فالأعمق، للأبعاد الإنسانية في الإنسان. يختلف عن التصورات القائمة في المجتمعات المصنعة جداً، المستعبد بالآلية الفكر والحرية أو الجسد وكرامة المواطن؛ والمستتلية للإنسان بواسطة تقديس للمال والاستهلاك (والفرسانية، والاقتناء، والقفل على الذات) وبواسطة عقلانية محصورة ضمن ميدان وأعراف وتنكر نرجسي للكوني والبشري، للمختلف والمتخلف.

الفصل الثالث

انجرافات وظواهر مرضية في مسار الخطاب الراهن نحو التكييفانية الاسهامية

تحليل الخطاب في الفكر العربي الراهن، من حيث شروطه المادية والاجتماعية والابستمولوجية، يقود إلى كشف قوانين ينبغي استيعابها والسير على هذيتها. فمنها:

1 - يهيء الحقل العربي الحاضر لتكرار إنتاج أفكار أو سلوكيات ناقصة التكيف، بعيدة عن قوام الحداثة التي لا تتوقف والتي تهتئ لما بعدها من حداثة.

2 - يهيء الحقل لأن يوقع الإنسان في عوارض وأمراض تحتاج لخطاب الطب العقلي والتحليل النفسي.

3 - ما يزال الفكر العربي، برغم استقلاله النسبي والواعي عن الشروط الواقعية الاجتماعية، يُنتج ما هو محكوم بإليات ناقصة تغذي ذلك الحقل، وتتناضح معه أو تتبادل التعزيز والتحكم، التوضيح والتفاعل.

4 - تخضع الصحة النفسية الاجتماعية، أو الصحة العقلية، للمواطن وللحقل لقوانين في الإشفاء والوقاية أو في الغرس والتعزيز والإطفاء.

5 - القوانين المتحكممة في مجال المعاصرة عند المواطن وجه آخر، لاصق ومُكامل أو متفاعل، للقوانين المتحكممة في ذلك المجال عينه المتعلق بالوطن أو الجماعة.

6 - يبرز الوعي بانجراف أداة الإنتاج والمنتوج عينه (في الفكر والعمل)، باللامتمايز واللاواعي، أداة للاستيعاب وإعادة المعنوية أو التأكيد الذاتي.

7 - يُخلي التحريضي والحماسي المجال التحليلي ولطرائق العلم الراهن.

القسم الأول: لوحة تشخيص ومحاولة نماطة

1 - الوعي الثقافي العربي الراهن، لون من النُّمَاطة:

المقال في ارتجاجاتٍ، وعوارضٍ سقيمةٍ ومُسْقِمةٍ، داخل بنية الوعي الثقافي العربي الراهن ليس فقط طنطنةً تستسيغها آذان المجرَّح، ويتلذذ بها الأنا المازوخي، ويستهج بها طالب النقدانية السهلة. إنه، من جهةٍ أخرى، مقال تشخيصيٌّ يكشف عن أزمةٍ وتوتر، ويدعو إلى التفتيش عن النظرية التكوينية الاستيعابية حيث الصحة، والمعاينة، والرضى العقلاني والرشدانية. من هنا، فإنَّ محاربة الانجرافات، في أفعال التثقف (واكتساب المهارات الضرورية، واجتياف الخبرات الناجحة في العالم المصنَّع جيِّداً)، قد تغدو بناءً أو طريقة كفاحية في قيادة الثقافة وتوجيه الثاقف داخل الدِّمَّة العالمية للفكر. تلك الحرب، الدفاعية الهجومية معاً، ضد بعض طرائق التثقيف والتعبير الثقافي، هي حرب مقدَّسة: هي جهاد ثقافي، أو حربٌ حضارية. ولعل النقدانية الاستيعابية، إذ تنصَّب على معاقل الأيديولوجيات المتصارعة، ستكون أمضى الدبابات التي تُفسَّخ، والتي تُمهِّد لانرساخ النظر المنهجي المنظم في دنيا الفعل السياسي، والفلسفي، والتقييمي، والمعرفي.

تعيّج في الوعي الثقافي العربي رغبةٌ بالتعلّق. تتعلّج فيه، وتمور باضطرامٍ وضرامية، مشاعر بالاشترئباب والنزعة الكوكبية. وهكذا فقد تكون الرغبة في أن تكون الثقافة ثَمُروية، وأن يكون الكتاب من نمطٍ ضراميٍّ، استجابةً على مثيراتٍ قادمة من الوعي بالتخلّف والرفض للورائية الثقافية في كوكبة الثقافات النشيطة. ومهما يكن، فإنَّ الحقل الثقافي يحتاج إلى الوعي بدور المفكّر، وإلى نقد القوائم المؤسّس. ومن السويّ الاستنتاج هنا أنه لن تتوفّر الشروط لاستصلاح ذلك الحقل، ولبناء الشخصية الإسهامية، إلا باختيار المستقبل: بالرهان على الغد المفتوح على الأقوياء، والمتحاور بأندادية مع

القادرين في العالم الشديد التصنيع. ينتمي الفعل الثقافي العربي، أو قد يتوزع، إلى قطاعات. هو أنماط، منها:

أ / التقليدي: وهنا يقع الفعل في التأويل للقديم، وإعادة قراءة الموروث بانبهار. ولن يصعب القول بأن ذلك يوقع في رؤية بالخواف (فوبيا) من المنطق التجريبي، ومن الحركة أو الصيرورة والتطوير، ومن التمرکز حول الإنسان في واقعه، وحول العقل، وطرائق العلوم الطبيعية، والنسبية... هنا النمط الامتالي الانصياعي في الفعل والنظر.

ب / النمط الثقافي المهجن. يتميز بالتوفيقية: إنه يُلصِق ويُلصِق، يطمس ويُظهر، يرُمم ويلفّق... يتغلّى بالأفكار المسماة «ليبرالية» أو بما إليها من أفكار تودّ أن تسيطر، وتأخذنا إليها، وتحتلّ ذاتنا. وذاك الوعي مصابّ بالتفسّخ، والتصدّعات، بالترقيق، والتغسيل والرّثي. وهو فريسة عوارض عُصاب تتّمظهر في استعراضية أفهومات تُغرس في حقلنا، وتُتزع من أرضها وفضائها.

ج / وهناك القطاع الإنفرايبي أو الإغربي: هنا محو للذات كامل، ومرتضى أو محبّب؛ وقد يكون متولّد أو موجّه بطريقة لاوعية. وهنا مسرحانية، وفعل ثقافي سينمائي، واستهلاكي. وقد تكون الانتقائية، في بعض الأحيان، قائدة. إلا أن الاستسلام، والتلذذ الغبي بالكسل والبلادة، خاصتنا تحكمان ذلك الوعي. فالفعل الثقافي هنا يشبه حال الدجاجة التي تُلقى بنفسها إلى أنياب الثعلب؛ وتكون الشخصية الثقافية هنا شديدة القابلية للإيحاء، أي تقع بسهولة في الإنصداء (ترجييع الصوت، الاكتفاء القسري بأن تكون صدى، العجز عن أن تكون أكثر من الترجيع للصدى). وتلك حالة ثقافية مرّضية، تُحال إلى سلطة الصحة العقلية للثقافة والمثقف. وهنا النمط السيكيوباتي. لقد فشل هذا القطاع، كالحال في التقليدي: استسهل الاختيار والتلصيق، الوصل والفصل. وفي الحالين تنكشف، عند الأعماق، نزعة الاستجداء. فالتسوّل هو الموجّه اللاواعي للسلوك الثقافي وللتثقيف؛ وإوالية الدفاع هي التي تقود، وليس الاستجابة الاقتحامية المباشرة؛ وتوجّهات التقليد والنقل - نقل التجارب المسبّقة السابقة المبدولة - هي المسبّبة لسماكة ذلك الحجاب (أو، بالمصطلح الصوفي، الرّان) بين الإنسان والحقيقة⁽¹⁾. وسيرورة إعادة ضبط الثقافة تستلزم الوعي بما هو هنا قسري قهري وأوالات لاوعية؛

(1) اتجاهات التسوّل ذات نمطين: من التجربة النمطية؛ ومن الفكر الأوروميركي المصنّع، أو اللاصق جداً بالتكنولوجيا وثورات العلوم القائمة.

وذلك كي نتحرر من المتحكم و«عصاب» المحو والاغتيال.

د / يبقى القطاع الضرامي: إنه ذلك التوجه الذي يَبني ثقافة تُدرّس الواقع، وتُحرث في العياني، وتعمّق مصطلحات مستقبلية كالحرية، والديمقراطية، والنظر المنظم، والفكر المنهجي الصارم...؛ وتعمل بدقة وتخطيط بحيث تزول الأوضاع المغذية لاستمرار الذهنية الانفعالية، وللمجتمع الذي لا يوفر للأسحقية من أفراد تحقيق إنسانيتهم داخل الحقل العالمي للإنسان. ولعله من النافع، بل ومن المحفزات والضرورات، أن يكون ذلك القطاع الثقافي متأسساً أيضاً على متعضات مفادها أن الإنسان عندنا يمتلك الحق والواجب في أن يكون متوجّهاً بحيث يخدم الإنسان في العالم، و متمعاً برؤية واضحة لوحدة كوكبنا أي بزعة شمالية للحضارات والأقوام. لقد تميز كثيرون من أصحاب الألباب بمعالجة هذا النمط الثقافي الضرامي، النقدي الاستيعابي. وبذلك تعمّقت هنا إهتمامات بالعمل، والزمان، والتركز حول التجريب والعقلانية أو الاستعمال الأمثل لطاقات الفرد والجماعة والبيئة... وهنا أيضاً نلقى المنطق الذي يَبني العلوم الطبيعية، ويخلق الثروات التكنولوجية، ويقوم على الطرائق التجريبية؛ وتكون الإوالية الاقتصادية صحته الانفعالية، ورشدانيته⁽¹⁾...

تتداخل تلك الأنماط فيما بينها: فهي ليست منفصلةً بشكلٍ قاطعٍ بتار؛ ولا هي متناقضة دائماً حتى ولا داخل الكاتب الواحد عينه. إننا أمام توجهاتٍ قد نجد لها متفاعلةً متشابكةً داخل هذا المفكر أو ذاك؛ دون أن يشعر بالتناقض الذاتي، أو بالوقوف أمام أحروجة. فهي ليست أنماطاً مرصوفة على نحو خطّي، ولا على نحو ميكانيكي: فلكل منها مصطلحاته الأساسية، ومضامين خاصة لمصطلحات يستعملها خصمه أو مصارعه الثقافي المادي. يعني هذا أن النمط التقليدي، على سبيل الشاهد، يدوخ في حلقة من الأفهومات تكشف عن الانتهاض من مقدمات كبرى، ومنطق استنباطي، ومسلّمات مسبقة. ومن السهل هنا إقامة استقصاء أو مسح له يكشف لنا، بعد الفرز والمقارنة، عن النسب المرتفعة لكلمات أو لأفكار محدّدة داخل نشاطه الثقافي، وقطاعه، ومتوجاته ومحركاته.

(1) مَبْنَى، في مكان آخر، نَمَاطٌ أخرى للفعل التثقيفي والثقافي العربي: المثالي، الثائر، الجانح أو الباحث عن اللغة. أما مواقع (طوبولوجيا) ذلك الفعل، فسراها فيما بعد.

2- من مقاومات التغيير الثقافي اللاواعية؛ التسوّل وعيّنات أخرى لاواعية:

يصعب على الإنسان الشعور بالانجرّاح الثقافي . قد نقاوم الاعتراف بذلك؛ ونقاوم التغيير . وإلى جانب المعروف من المقاومات الذاتية للاعتراف بالقصور والقلق، بل وللتغيير، هناك: نرجسيتنا . فالإنسان يُسَقِط على ذاته وتراثه محمودات ومثَلَنَة أو كَمَلَنَة؛ ويُفَضِّل الاستقرار في نظرتة التقديسية إلى ذاته وجماعته وتاريخه . قد تكون مقاومات التغيير لاواعية . وهنا إوالية معروفة تُحَرِّك بعض العُصَيبين؛ فيرفضون الشفاء مفضّلين المرض النفسي لأنه يوفر الملجأ ومن ثمة اطمئناناً وهمياً . وتلك المقاومات للتغيير تكون مزعجة إذا كانت واعية، مُفَكِّرَنَة؛ تقصد الكسب والاستعراضية . وفي الوعي الثقافي العربي كثرة من تلك المقاومات التي تحكم شخصيتنا، وتقود نتاجنا، وتوجّه سلوكياتنا والفعل العقلاني والتلقائي العفوي عندنا . في خضمّ الثقافة التي كانت تحرك مجتمعاتنا إِبَّان «عصور الانحطاط» - بل إبان الزمن الذي خلف الإشرئباب العربيّ حتى أواخر القرن السابع عشر - ازدهرت مقاومات التغيير: اكتنّزت عندنا بشكل لا سويّ الاهتمامات بالشكل . كذلك، فإن العقل انزلق إلى الالتفاتات، والاستجداء، والطرائق المسبوقة والمأمونة، وإلى المراوغات . لعل تلك الخصائص، في تحليلنا، هي أهم ما حرّك العقل أو ما ميز الشخصية للعربي في القرون التي كانت إبانها أوروبا تنطّ؛ والأمة العربية تنهادى كالطاووس الثقيل الخطى .

يُسَرّ القارىء إن نحذف، أو إن كشطنا، الجانب التسوّلِي المختلف وضوحاً وحلّة أو درجةً وعي . فالرغبة الدفينة بالاستجداء، واستجلاب الرثاء، ملحوظة محرّكة في الفعل؛ وفي النشاط الثقافي . وذلك الحذف يرفع، من جهةٍ أخرى، مستوى النظرة إلى الذات . وازداد التعبير عن مشاعر الاضطهاد، والحس بالفشل والملاحقة، في الثقافة وفي الشخصية . تَمَظَّهَر في الكتابات والتفكير، وقطاع الثقافة العربية عموماً الكثير من الانجرّاحات في المشاعر؛ ومن الميل إلى الاستجداء . فهنا تظهر عوارض تكشف عن خوفٍ هاجع، وعن رغبات مقنّعة: خوف من الفقر أو من الشعور بالفقر؛ رغبة باستدراغ الغطاء والاحتماء؛ خوفاً الاقتحام، صراعٌ بين الرغبة بالتجديد والرغبة بالسلامة، بين المازوخية والسادية .

محاربة ذلك الخوف، وتلك الرغبة أيضاً، مشكلةٌ صعبة . الخوف والرغبة من جهة، ومن جهة أخرى الوعي بالتقلُّل ثم المناداة بالشفاء، يتصارعان . ليس هنا حربٌ ضد جوامد أو أشياء؛ بل هنا تبادل في الضربات والمواقع . فذلك الخوف وتلك الرغبات،

كائنات يتعززان بفعل الظروف الاجتماعية. هما يتعمقان؛ ويزدادان صلابة كلما بقيت أوضاع الحقل مهيأةً لانغراسهما، واستمرارهما وتغذيهما. ما تزال تلك المحاربة، بين الإنسان العربي وذئبك العدوِّين، اللذَّين هما اثنان من عشرات الأعداء، حاميةً الوطيس. وداخل الوعي الثقافي الراهن تتبدى لنا رحي التصارع بين الاتجاهين: الخوف من الإنقلاب أمام اللقمة والطبيعة والمصير؛ والاتجاه إلى استدراار العطف والغطاء، أي إلى «التسول» المغطى القابع عند القاع، وإلى عمليات ناقصة التكيف هي غير مباشرة ولا تحُدوية وغير إضرامية...

3- عَيِّنات من هادِمت الصحة الثقافية، ومن مُثَمِّراتها:

عمليات «تَغْزِيل» اللاوعي الثقافي العربي، وكشَفِ هواجسه أمام الوعي ثم إرادة الحدائث المخططة الضَّرامية، يقوم بها عاملون متنوعون؛ وذلك دون تسمية لتلك العمليات التطهيرية، أو بardon أن يعرفوا دورهم. يهَمُّنا، في هذه الجلسة العيادية، التنظيم اللامنصوص واللامقصود؛ والخطوات الإشفائية الواقعية.

يتعمَّق الوعي الثقافي بالتكثيف الواضح الواعي؛ وبالاكتشاف الذي يحصل بطرائق غير مباشرة، أو يكون بلا وضوح مقصود، وفعلًا غير مؤسَّس. إلا أن ذلك الوعي يتعمَّق أيضاً، أو يتمدَّد ويتوقَّد، بتخليصه من انجرافات كامنة وأخرى لاواعية، من رَضَات يُنبِغية سحيقة وآثارية، من مشاعر مكبوتة أو ذكريات صادمة مطمورة لكن حية ودينامية. تنهياً العافية للفعل الثقافي، الوعي والمتوج أو الفكر والسلوك، بالفكرنة العقلانية، باستعادة المكبوت أو إخراجه لمحاكمته واستيعابه، بالاعتراف باللا رسمي واللائسي أو بالمعيوش والواقعي، بتهيئة الوعي للضرامية والتفاعل الإسهامي عن طريق مصارعة ما يهز الثقة بالذات المنتجة، وما يُخلِجَل التقدير الذاتي أو يمنع الشخصية من أن تكون سوية ابتكارية ومعافاة. إن الصحة الثقافية الاجتماعية أمنٌ واحتماء، رغبة وضرورة، توازن وانتضاج. لا نلقى المشخص لعوامل تهديمها، وتتبعثر بلا جدية كافية مستاعي تحقيقها والرضى الإيجابي عن حالها ومآلها، عن دورها وموقعها في التكيفية. قد تنفعنا هنا دراسة تشخيصية لجلالات عيانية، لعناصر أو أمراض محدَّدة، لعوامل جزئية مَرَضِيَّة ملموسة:

أ/ نتلَّبث، في عَيِّنَةٍ أولى، عند النزوف التي تُحدثها ظاهرة اللغة الأجنبية: فهذه تُسَقِّم لغتنا، وتُغَطِّي الثقافة الأَلْزَم لنا، وتَحْمِل «الذئب» إلى حقْلنا...؛ من جهة أخرى،

هي معلّم لنا، ومطوّر للغتنا ولساننا وكلامنا، ومُعَمِّر للفكر والثقافة عندنا... تلك
الثقافة مُقلّقة: نَنفَرُ معاً وَنَتَجَذَّب، نَحِبُّ ونَكْرَهُ، نَطْلُب ونَتَرَعَّب، نَشْتَهِي ونَحْتَشِي.

لا نَقْدِمُ العربيةَ الثقافةَ الأقدَرُ لأبنائها؛ ولا الفكرَ العلميَّ ومعطيات التكنولوجيا.
وكذلك فإن الفرنسيةَ لا نستطيع، هي أيضاً وإن بدرجةٍ أخرى، توفير الثقافة الأقدَرُ لأبنائها؛
ولا هي اللغة الأولى والأولى بنا. إن «علم الجُرح الاستعماري» يكشف لنا هنا مبادئ
للعلاج الثقافي، ورؤيةً أو منهجاً للتكييفانية. هل يكون موقفنا من تلك اللغة الجارحة
متشجّجاً منجرّحاً؟ أيكون رفض تلك اللغة علاجاً وهمياً، أو ناقصاً، أو لفظياً، أو مؤقّتاً
ومسطّحاً؟ أنكون هنا أمام حل جزئي، وتكييفية تجزئية تبسيطية؟ على «علم الرضات
الاستعمارية» تقديم الإجابات هنا... لقد لاحظ بيسر محمد عبده أن الفرنسيين هم
أقوى أمة على العرب، وعلى المسلمين، وعلى البلاد التي استعمروها ويضربون اليوم
للاستحواذ الاعتباري عليها. إن ردّ الفعل، كالرغبة بالانتقام، ليس علاجاً؛ ولا هو
مقصود. الممكن والمرغوب هما النقد والاستيعاب. لقد قَسَت تلك الأمة لا بتأثير عاملٍ
عربي، ولا بسببيةٍ سبقي أو تُقَيّد: قسوا حتى على بعضهم (مِمَّنْ خالف الكاثوليكية). ثم
إننا لم نَسُكّت: فقد قال عمر فروخ، للمثال، عن لغة أولئك القوم، وعن فعلهم في
التبشير، ما هو أمرٌ وأدهى؛ مذكّراً ومستذكّراً ما جرى (للمثال) في الجزائر. وهم اليوم
يتابعون «رسالتهم» (1) بالإصرار على غرس ثقافتهم (ثم طرائقهم في العيش) في الوعي
والسلوك، في اللاوعي والانتقاف اللامباشر.

«حزينة» هي اللغة العربية⁽¹⁾. إن التوتر يشتد وهي ترى الجراح يقهر أبناءها،
ويُخلِجُ مستقبلها، وإنسانها، ووطنها... وهي لا تجد حِيال ذلك القاهر غير الانتقال
إلى ما يَقْهَرُه، وما يحاربه، وينافسه بأندادية وبالأسلحة المتكافئة: لا حلّ أفضل من إبدال
لغته بلغةٍ أخرى. وما هي اللغة التي تكون أقرب إلينا من الأسبانية؟ أليست الإنكليزية، أو
أي لغةٍ عالميةٍ أخرى، قادرة على التعزيل واستعمار المستعمر وفكّ حصاره لنا؟ إذا
تحارب الذئبان فقد تنتفع الفريسة؛ وحربُ الذئب تكون بالذئب. ألم يفعل ذلك
المستعمرون أنفسهم؟ ولعلّهم مستمرّون في تلك اللعبة الفيلة

الخط، أو الحَرْف، في بعض أصقاعنا، يختلف عن العام المألوف، أو عن الأعمّ

(1) قا: التعبير الأمومي، العلاقة بين الأم الحانية ونعيمها واللغة (بل والتراث والأمة).

والأشمل. تَكُتَبُ، أو تُطَبِعُ، بعضُ الأصقاع العربية بحروفٍ خاصة بها، وإنَّ هي غير بعيدةٍ عن السائد الشائع. هذا تجريح؛ قد يؤدي ذلك إلى ما لا لزوم له. أذلك أمرٌ طفيف؟ ربما! لكنَّ عدمه أفضل من وجوده. لا ينفعنا ذلك الشأن؛ هو غير محبَّب. والمنطق هنا أهوائي، وقائعي؛ تَمَنُّينا جميعاً تمثله، وتخطيه. ثم إنَّ الحرف العربي صار يشترك إلى الشكل الهندسي، والخط المستقيم، والصياغة الأبرز: تبدو السطور، للناظر إليها من بعيد، كالنمل؛ كالكتابة عند البَدَّيِّين. وهذا نقص لا يصعب تلافيه؛ ولا سده. أما التشكيل فخطوة نحو الدقة والأمانة، نحو الصرامة وضبط اللفظ؛ ومن ثم باتجاه تطوير النشاط الذهني، وجعل الفعل منظماً. وقراءة مقالٍ خضع للتشكيل وآخر غير مشكَّل أو غير محرَّك الحروف، تُظهِر لنا أننا نحتاج فعلاً إلى الذي يسهِّل علينا، ويوضح الألفاظ، ويعطي المعنى أسرع. نلتقط الجملة بسهولة وإحكام إذا بدَّلت المطابعُ جهداً أكثر (١)؛ وحالتُ نتوجَّه صوب الطريق التي تُعَدُّ بالدقة في الكتابة، وفي تلفظ الكلمة، وفي التفكير عينه.

ب/ الباحث عن الثقافة في الجامعة، مشكلات الطالب والأستاذ (عينه أخرى):

هل حملنا الطالب على اكتساب عادات في التثقيف سيئة؟ نعم! لقد غدَّينا فيه الرُّكَّ على الذاكرة؛ عودناه على الرضى بالتلقِّي؛ أضعفنا فيه المناهج التي تجعله نشيطاً، وتكون نشيطةً تحريريةً أو تحضيرية... لم نُحرِّض؛ فضَّلنا المؤسَّس والأسن. لم نجعل طالبنا متغذياً بالعلائق الحوارية مع الأستاذ؛ ولا بالمواقف الاندائية أي حيث ينتقل إلى الجامعة كي ينمو، ويجاور ويحاور، وينمي جسده النقدي وتجربته في النظر والتقييم، في التفاعل مع العلم والمناهج، في تعزيز انتمائه إلى الديمقراطية والذمة العالمية للثقافة والتاريخ.

يلاحظ أيام الامتحانات أنَّ كثرةً من طلابنا فضَّلوا الانتساب إلى الجامعة على الحضور الفعلي فيها، والمشاركة في نشاطها وسيورتها. إنهم يضعون النفس، لسبب أو لآخر، في موقع المنتسب. ما هو ذلك الطالب الذي يكفي بأن يرى الجامعة في أواخر الأيام التي تسبق الامتحان؟ إنه يتسجَّل؛ يأخذ المقرَّر في كلِّ مادةٍ أي الكتاب السحري والجسري حيال النجاح؛ يأتي في يوم الامتحان، ويكتب ما اختزنه الذاكرة. يرى اسمه في لائحة الناجحين، بل وعند القمة أحياناً وأحيانين. ويكتشف، في تلك الأيام العصيبة، أنَّ نفرًا من الزملاء توقفوا عن تجديد الذات، واستيعاب المتغيَّرات. تفرض علينا الظروف

أحياناً أن نرتضي بوظيفة المكرر، وبعمل الإنسان الآلة اللامفكرة: لكن الوعي المؤزم يرفض ذلك الرضى البليد، والرتابة الآمنة المؤسنة.

قد يبقى الأستاذ في الجامعة يدرس مادة واحدة أكثر من عشر سنوات: تسهل عليه؛ يؤديها عن «ظهر قلب»؛ يمتلكها. لكنها تمتلكه؛ وتوقعه في الخراب. ولو كان الواحد منا يدرس شخصية كتب عنها أطروحته، فسيكون الأمر أدهى. لا بدّ إذاً من توتير الوعي الثقافي، ولا نستطيع إلا أن نوقد في النفس الرغبة بالتنوع، والتجديد، والتغيير؛ أي بالمعافاة. إن الجامعة، هي أيضاً، ذات مسؤولية في هذا الشأن: تتركنا الظروف أحياناً في أوضاع كلمى حزينة؛ وقد تُغرِقنا في المألوف والاعتيادي، المكرر والمكرس، المقرري والمرغوب، اللاجهدي والقائم... أما مسؤولية تعافي الوعي التثقيفي فليست فقط تؤوب إلى عوامل ذاتية النبع، عندياتية. فالعوامل الخارجية غالباً ما توفر لنا الوقوع في المرَضِي، في الاحباط، أو في البقاء مُسَمَّرِينَ بلذّة أو بكسل. وتوافق النوعين من العوامل كارثة؛ هنا الوقوع في السهل: كتابٌ مقرر، عملٌ كتبناه منذ سنين، رتابةٌ من هنا ويأسٌ من هناك... وهكذا! وهكذا! والكلام هنا مبذول، نعرفه: إنه كلام المتقاعد خيالياً (نفسياً)، أو سلوكه، ونمطه في العيش الذي هو لا عيش.

ج / عَيّنات واقعية، الامتحان السيئ، الإنتاج والابانة:

يبدأ افتتاح العام الجامعي بالامتحانات. في قاعة الامتحان يسهل اكتشاف بعض شخصية الطالب: هذا بصمت أو يهدأ؛ وذاك يُظهر عدائية مكبوتة. وفي حين نلتقي الذي ينكمش، فإن الذي يسعى بطرائق ملتوية كي يتغلّب على الصعاب ليس صعب الانكشاف، ولا هو بضاعة نادرة.

وربما يلتقط أيضاً، بلا عناء أو بقراءة فورية كُلية للشخصية، أنّ طالباتنا هنّ أقدر أحياناً على الوصول إلى القصد بأساليب ليست واضحة، ولا منطقية: تبسم، ولا تتعب من تكرار المحاولات اللاناجحة، ولا ترعوي ببساطة. فهي كمن يظن أنّ له الحقّ والفسحة في أن يستغلّك؛ أو يتنفّع من استعدادك لأن تكون طيباً، وفوق الجزئيات والتفاصيل.

المُحْتَدِ الريفي للطالب، وليس فقط طرائقه في الحياة أو نمط مواجهته للصعاب، سهل الانكشاف أو، بعبارة أوفى، الانوضاح والانعكاس يوم الامتحان. هذا شأنٌ غير مهمّ. الأهمّ هو أنّ بعضنا يغشّ أو يسعى لكسبٍ دون شعور لا بالخجل أمام المراقب،

ولا بالإثم أمام المُثل العليا أو الأنا الأعلى. كأنَّ النجاح، الذي هو القصد والغاية، ييسَّر كل وسيلة: فليس هو سرقة، في نظر ذلك الطالب للأمور، ما يقوم به من تعديّاتٍ على الواجب والنصوص واللياقات.

وهناك الشخصية السَّميعة؛ والفكرة أو الدراسة السَّميعة. فمن الطلاب (كما الحال بين الأساتذة، أو سائر الناس، وفي عالم الأفكار والسلوكات) من لا يُستلطف. تلقى أمامك طالباً لا تُحب أن تُنظر إليه؛ تنفر منه للوهلة الأولى، وبلا سابق معرفة. لا تكون قد رأيته من قبل؛ ومع ذلك ترى أنك في وَضْعٍ من يعرفه منذ وقتٍ طويل. المعرفة هذه חדسية؛ بلا واسطة ولا مناهج، بلا اكتساب ولا تحصيل. إنها معرفة فورية، مباشرة. وأسبائية ذلك ليس موضوعنا: فقد يكون ذلك الطالب «صاحب حركات»؛ أو يُظهر عليه الاستعراض واستجلابُ الأبهة، أو متكبِّراً، أو... أو...؛ وربما يكون في أعماق تلك الأسبائية الشعور المعروف باسم: الشعور بما سبقت رؤيته (نرى شخصاً للمرة الأولى، ومع ذلك نسأله: سبق أن رأيته في مكان ما...). موضوعنا هنا هو تأثير تلك المعرفة على الصحة النفسية الثقافية للعلاقة بتلك الشخصية التي قلنا إنها سَّميعة. نلتقي، في قاعة التدريس، مراراً بذلك النمط من الطلاب. وليس صعب القبول أن نسمع من أحد الأساتذة نفوره من الدخول إلى قاعةٍ بسبب طالب غير محبوب، أو غير مرغوب. وهذا مُمرِض؛ فالعمل في جو غير مبهج يكون غير مُسعد؛ وقد يرتدُّ على المشاعر بالرضى عن الذات (وعن العمل). وفي ذاك ما يُجرح، ما يُخلخل. ومن السوي، بعد ذلك، أن نسمع من الطالب كلاماً مماثلاً: فقد يكره بعض أساتذته فوراً، أو للوهلة الأولى؛ دون خبرة سابقة. جربنا ذلك الشعور؛ حاولنا أن نخضعه للتجربة، للاحضاء، للنظر الموضوعاني. شخصٌ تشعر بنفورك منه، هل سيكون منفراً أيضاً إذا رآه صديق لك؟ ظَهَرَ أننا اتفقنا، ثلاثة كُنّا، على رأي واحد. وهنا نقف؛ فنحن نُلَمِّح ولا نُدْرُس. وعسى أن يتبه الواحد منا إلى تلك الظاهرة؛ فيخضعها للوعي والنظر، ويعي المزالق التي قد توقعنا بها.

يُخرجُ الطالبُ من الامتحان ليُهجم على كتابه. يودُّ التحقق مما كتب أو «وَضَعَ على الورق». قد يسأل ذلك الطالبُ يلحاح زملاءه، والأساذ، والكتب: إنه يُعيد النظر فيما كتب، ويراجع، وينقح، ويتأوَّخ، أو يحتج. إنه قلق؛ لم يخف توتره. وذلك التوتر يفتش عن خفض؛ عن حل. والطالب يسعى لاستعادة التوازن، للحياة بلا قلق تجاه الامتحان والتقدير الذاتي.

لعلَّ طرْح الأسئلة، تلك الطريقة للتعرّف عندنا على قدرات الطالب وأهليته للنجاح، تكشف شخصية الأستاذ أيضاً. فهنا أداة لمعرفة توجهات الأستاذ الكامنة؛ وقد ترشدنا إلى انجرحاته، أو تكشف لنا عن شخصية استعراضية، وعن ميول سلبية غير واضحة. ومن السليبات أيضاً أن المراقب ينجلي أمام الجميع: فهذا قد يجد في ذلك الدور فرصة للتعويض، للاستعراض، للاستنفاع المعنوي الاعتباري، لتحقيق ذاته... كثير من الطلاب يستنكرون في المراقبين [رموز السلطة أو السلطة نفسها] التعسف، والمظهرانية، والطنطنة... كل افتتاح يكون نظرة شمالة في ما هو سلمي وما هو إيجابي، في الواقع والأمني، في المثالب والزائنات. والوعي بالمشكلة طريقة إلى الحل؛ فالمعرفة سلاح. ويَعْرِفنا الآخرون، أحياناً كثيرة، أكثر مما نعرف أنفسنا. فأنّت بحاجة إلى الآخرين كي نعرف نفسك، كي تعرفها بشكل أقدر داخل الامتحان، أو كمراقب، أو كطراح لأسئلة إذ السؤال كشف للذات، وشاشة تقرأ عليها التوتّرات.

4 - انجرّاح في الكتابة الثقافية الجامعية، حالات مرّضية واقعية ومشهودة:

لقد آمنا، ونحن نكرّر، بأن العمل التطويري هو، إن صدر عن وعي مُفكّرٍ وإرادة حرة، قادر على تنفيذ ما يلقي على المجلة، وعلى الكاتب، من أثقال المسؤولية حيال الثقافة تحليلاً وتوجيهاً، نقداً وإنتاجاً. إنتهاضاً من هنا، نرى أنه من الصعب أن يُعدّ ما كتبه أساتذة جامعيون كبحثٍ جامعي. من غير الصعب استخلاص ذلك التقييم. ومن غير الصعب، بعدُ أيضاً، لفظُ حكمٍ قاس على تلك المقالات التي كان يُودّ لها أن تكون بحثاً جامعياً: إنها بحاجة إلى الكثير من التقويم (إصلاح الخلل). لقد لاحظنا ظاهرة التأزم، أو عوارض الانجرّاح، باديةً بوضوح حيناً، وهاجعةً حيناً آخر. تَرَدّنا تلك العوارض، أو ظاهرة التأزم تلك، إلى تشخيص الصحة النفسية، أو النضج الانفعالي (الرشدانية)، للوعي الثقافي العربي. وإذا صحت نظريتنا في التأثير السلبي للوعي الثقافي العربي (وذلك اللاوعي مختلف عن اللاوعي الجماعي، والمعرفي، والعائلي، والفردية)، فإن النقدانية الاستيعابية تغدو طريقة: ينفعنا منهج الفعل النقدي الذي يتمثل ويستوعب؛ وتتوضح شخصيتنا الثقافية عندما نختط مقصداً أسنى لنا هو جعل الثقافة نائدةً بناءً للمجتمع والإنسان، مستوعبةً للتجارب، وتتجه إلى المزيد من الاغتناء والضرامية.

المرغوب هو أن يأتي «البحث»، المرغوب له أن يُنشر باسم الجامعي، غير متسرّع؛ وغير سريع. ليس المطلوب منا أن نكتب، إن لم نكتب باعتناء. لقد كان أسلافنا العظام

يَعْدُونَ الكتابة فعل تعبد، وتقرباً من الله. فمن يُصنّف كمن يقوم بواجب: التصنيف «فرض كفاية». ولذلك الميدان، أو لذلك الفعل، أدابية هي قواعد ونبغيات: هناك مجموعة من «الأداب» تحكم ذلك النشاط وتقوده. ونحن اليوم، في عملنا المُحاكِم للثقافة أو لإنتاجها، نطالب بتلك الأدابية أي باتباع السلوكات المرسومة للتعامل مع القلم في التأليف أو التصنيف. لا نطالب بأكثر ما كان يطالب به ابن جماعة، على سبيل الشاهد، من يتصب للقيام بذلك الفَرَض، فرض الكفاية.

من النبغيات التي نرجوها، بعد ذلك الاستطراد اللامحِب وبعد تلك اللهجة الطبية والجنبرية، عدم الاستخفاف. فالاستخفاف، الاستلشاق، النقص في الاعتناء، الانجراف في الجدية أو في الاحترام للقلم والورق، ال...، ال...، مصطلحات متعددة والمرمى واحد. كلها مصطلحات تدلّ، أو نوّد لها أن تدلّ، على بعض العوارض التي قلنا إنها تكشف عن تقلقل الوعي الثقافي العربي، عن تأزم وانجراف، عن توتر ولا توازن.

يصعب اقتبال المواعظ. والسوخط كلام غير تحليلي؛ هو أحياناً غفيرة غير محبّب. ليس هو نافعاً، أو لعله لا يمتلك السرعة والفعالية اللتين تملكهما أنواع أخرى من الخطاب. وبرغم ذلك كله، أو جلّه، تعظ العقلانية والرشدانية من يتصدى للكتابة: عليه أن يحترم، أن يترث ويتريّض. فالكتابة تعلّم الفكر، والشخصية، الانتظام والدقة. والدقة تعلّمنا الأمانة: تعلّم الانضباط داخل قوانين اللعبة.

5 - الحداثة والمجلة الثقافية والمُعافاة في الوظيفة والمحتوى، رضات في رسالة خطاب الفكر:

المجلة تَمَظْهُرُ للفعل الثقافي، وتعبيرٌ عن النشاط الفكري. إنها مسرحٌ للتفاعل بين الكاتب والأحداث، تاريخية كانت هذه أوراها أو متوقعة محتملة؛ وهي مرآة تعكس التيارات والمستويات، وطرائق الاستجابة أو ردود الفعل على المتحدّيات الاجتماعية المثيرة الموقظة للوعي. والكاتب أو، بحسب مصطلح آخر، المفكّر صاحب رسالة نرغمه عليها؛ أو تكون مطلوبة منه. وقد أكثر البعض منا، واسترسلوا كثيراً، في توصيف تلك الرسالة بشكل خطابي أو بلهجة وعظية لا تخلو من القرقرة. ونحن، في فكرنا الراهن، تصدينا لتحقيق شيء من رسالة المجلة في عالمٍ يبحث عن رفع مستويات الإنسان عند إنسانه وفي مجتمعه. كما إننا، بعدُ أيضاً، سعيًا إلى أن نتأمّن للكتاب وللكتاب المساحة

والحرية لكي يُسهم في تنفيذ المشروع الثقافي الذي تطرحه الذات العربية لنفسها طلباً لتوفير الأمن، وللخلق في ميدان الفكر. فماذا يجب أن تقول المجلة في مساعيها ومقاصدها، وماذا ينبغي لها أن تكون وتأمل؟ وكيف يكون تحليل ذلك كله؟

إن الحاجة إلى معرفة ذاتنا، وتعميق المفاهيم الفكرية المرتبطة بما يجري في واقعنا ومن حولنا، أمرٌ مُلِحٌ. تحاول مجلاتنا أن تشكّل طرحاً، يتسم بجديّة العالم، للمشاكل النفسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في العالم العربي من أجل ملء الانجراح الفكري الذي نعاني منه بجِدّة. ومشاكل واقعنا اليوم تمتد بجذورها إلى الماضي؛ فلا بد إذاً من ربط الماضي بالحاضر، وقراءته في ضوء معطيات هذا الحاضر. لذا تهتم مجلاتنا بمتابعة سيورة دُرُس التراث، وخصوصاً بكل قراءةٍ جديدة له، لمحاولة نقله بكل أبعاده ومن ثمّ لاستيعابه أو تمثله.

لعله يقال: إنّ من يهتم كثيراً بالماضي قد ينسى الحاضر. لذا يجب على المجلة الراشدة أن لا تقع في مثل هذا الخطأ؛ فتهرب من مشاكل العصر إلى التغيّب بالماضي المجيد أو الغرق فيه. وعليها أن ترخّب بكل الدراسات الفلسفية، والنفسية، والاقتصادية، والسوسولوجية؛ أي بكلّ الدراسات التي تتعلق بحاضرنا المأزوم وبمآزنا الراهنة. غير أنّ الحاضر لا نعيشه وحدنا في مجتمعنا العربي اليوم. فلا بد من فتح النوافذ لمحاولة رؤية ما يطرح في العالم من فكر جديد: في الغرب، أو في أي بقعةٍ أخرى من العالم. ولذا، فإنّ طموح المجلة المُعافية والمُعافاة هو أيضاً إقامة حوارٍ حضاري بين العرب والغرب ومختلف الحضارات؛ بل إنّنا أُميل إلى التفاعل والمحاورة مع «الأمم الشرقية»^(*)، حيث الهند واليابان والصين، حيث تخف سلطة القاهرة أو نشعر بشيء من الارتياح والتفاؤل. وإذا كان أحد طموحات الفعل الثقافي العربي المستقبلي هو الإسهام في أيّ حوارٍ حضاري بين العرب وغيرهم من الأمم، فالأولى هو إقامة حوارٍ بين العرب أنفسهم: إذ ما يزال هناك بُعدٌ بين الشرق العربي والمغرب. فالْمَشْرِقُ يجهل في معظم الأحيان غنى الثقافة المغربية وتفاعلاتها. وهذا علينا تداركه؛ والسير به صوب ما يوفر الصحة والتوكيد الذاتي. لِنَفْتَحْ على الماضي، وَحَرِّثْ للحاضر، وحوار ثقافي، وجسر بين الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ داخل العربي! هذا ما تطمح إليه كل مجلة عربية تعي رسالتها، وتبقى ودية لذاتها وللحرية، وتفتش عن التكيّفية السَّمَالَة والمُعافية.

(*) أو: الأمم الراضية. التي تحتج أو تأخذ موقف المشكك داخل «الذمة العالمية» الراهنة.

أ/ موضوعات الثقافة الواعدة، أهمية الدراسات التطبيقية الميدانية:

ترسم مجتمعاتنا للثقافة المُعافية صورةً عريضةً للمشكلات التي تُنطرح على الوعي، وتُسندعي البحث عن التكييفية أو النظر في توفير الحلول العقلانية. ومسؤولية الثقافة، أو واجبية الكاتب، تكون أحدً وأكثرَ توتيراً للوعي والإرادة في المجتمع الذي ينبغي له أن يُخطّط، وينقح نفسه بنفسه، ويشرّب باتجاه الأمامية والتوازن الضرامي داخل «الذمة العالمية الراهنة للحضارة». تلك ذمة يحتل فيها الشرق، متمثلاً على الخصوص باليابان والهند والصين والعرب، الدور الخلاق والنشط بعد أن بقي الشرق فترة من الزمن يتلقّى ويكتسب المعرفة.

لا تتوقّف الثقافة عن تعميق مسيرتها الفكرية، وترسيخ مسؤولياتها؛ وذلك بأن تقدّم للمجتمع الدراسات الملزمة، والأبحاث التي تتناول قضايا الثقافة وظواهر الاجتماع والاقتصاد أو ما إلى ذلك مما يرتبط بالجغرافية والتربويات والتاريخ... والأهم هو ما تكتسبه الدراسات التطبيقية من أهمية في عصرنا؛ وذلك بسبب دورها في التخطيط لحلّ مشكلات السكان. لقد أدّى التقدم العلمي، وتطور المعرفة التكنولوجية، إلى كشف المزيد والعديد من الموارد الطبيعية والثروات الوطنية. وراحت الإرادة العقلانية تعمل على استخدام ذلك في تحسين مستوى العيش، ومواجهة الأزمات الطبيعية والاقتصادية التي يتعرض لها الإنسان في بعض مناطقنا. كما أدّى التقدم العلمي، وتطور المعرفة التكنولوجية، إلى كشف المزيد والعديد من الموارد الطبيعية والثروات الوطنية. ثم قاد التطور العلميّ عندنا إلى اكتشاف العديد من الوسائل، وتنفيذ المشاريع لاستصلاح الأراضي، واستخدام الوسط الطبيعي، بحيث يتم تسخير الامكانيات الطبيعية تحقيقاً لتطوير المجتمع وإعلاء قيمة المواطن والعقل. بيد أنه كان، من جهةٍ أخرى، للتقدم العلمي، واستخدام الأرض، أثارهما السلبية في بعض المناطق حيث أدّى الضغط المتزايد على استثمار الموارد الطبيعية الأساسية المتجددة (الأرض، والماء، والهواء، إلخ) إلى اختلال التوازن القائم بين عناصر الوسط الطبيعي في بعض أقاليمنا. وقد تسبّب ذلك في تلوث المياه والهواء، وتحطيم الغطاء النباتي، ونضوب المياه الجوفية. وهذا يهدد مستقبل السكان، وبقاء المجتمع الحيّ وتطوره اللامتوقّف والمتزايد عمقاً واتساعاً. ماذا إذا؟ على الثقافة المُعافية أن تُبرز أهمية الدراسات التطبيقية التي تسعى لإيجاد الحلول لتلك المشكلات، والإسهام في عمليات التخطيط الإقليمي الطبيعي، أو التخطيط للحماية من الفقر والتدهور والتخريب، وتوفير الأمن للفرد والنحن، ولتحقيق الثقة

والتوكيد الذاتي حيال المستقبل والآخرين.

ب/ نظرة أخرى، المعرفة بالمقلوب للانجراح، تحديد السوي كشف للمرضي:

تترسخ في ثقافتنا، في مسار ترشيد الفعل الثقافي، النداءات والتحركات للإسهام في مسيرة البحث العلمي. هذا، ولا سيما في مجالات كانت وما تزال تؤمن الدراسات التي تعالج قضايا السكان، والتخطيط، والتنمية؛ وبالإضافة إلى ميدان المعالجات الفكرية المتعلقة بمسائل التراث والمستقبل، وبحرارة الجانبين المتلاصقين للحياة: الواقعي، والتاريخي. وتُحَرِّصُ الثقافة المعافية على تعميق الدراسات المتنوعة التي تعالج موضوعات البيئة، والغذاء، والتوجهات في الفكر عامة والفلسفة والسياسة.. فكلها مسائل على جانب من الأهمية، لعلاقتها بحياة الإنسان، وتطور المجتمع، وبناء المستقبل المتطور.

ولعل أكبر هدف للثقافة، في تحركها ووظائفها، هو تشجيع البحث العلمي لإيجاد الوسائل العقلانية، والطرائق المؤدية، ولتقديم الاقتراحات اللازمة لحل مشكلات الإنسان في الوطن وحيال القواهر. فالبحث العلمي هو المعيار الأساسي الذي تقاس به درجة التقدم الثقافي الاجتماعي؛ وهو أيضاً المدخل للعبور إلى عصر التكنولوجيا حيث يتم إعداد القدرات البشرية، وتزويدها بالمهارات اللازمة لمواجهة حاجات المجتمع المتزايدة، أو لإشباع شتى متطلبات العصر. ثم إن إحدى المهام التي نسعى لتحقيقها هي الإسهام، أو الرغبة بالإسهام، في إحداث الثورة العلمية عن طريق تشجيع البحوث التي تؤمن المادة لصياغة خطط التكيف، وتدعيم البنى التحتية. فمجتمعاتنا تسعى لإيجاد استراتيجيات لتنمية الطاقات الطبيعية والبشرية والاقتصادية في كل منطقة، ولكل إنسان، داخل الوطن العربي المُشْرَب والمتوتر. قد يقع بعض هذا العبء على عاتق مؤسسات التعليم العالي، ومراكز الأبحاث في أقطار العالم العربي. فنحن نأمل منها تقديم المزيد من الدعم للباحثين والمفكرين والجامعات: ليس من قصد أسمى من الهدف لنشر المعرفة التكنولوجية، وتشجيع الخلق والابتكار. ما زالت إيديولوجيتنا، بل غريزتنا في البقاء والاستمرار، تدعونا إلى تطوير الامكانيات، وتأمين الوسائل لإعداد الكفاءات من القوى العاملة، وبناء الأجيال فالأجيال للاعتماد على النفس ولمواجهة احتمالات المستقبل. إن الثقافة، أو المثقف، مُساهم نشيط في توفير الاعتبار الذاتي، وإشباع حاجاتنا للنضج الثقافي والمعافاة المستقبلية.

يتركز الاهتمام في الوطن والثقافة على دراسة مشروعات التكيف الأجمعي في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية؛ وذلك للاستفادة من تجارب الدول، وإيجاد أفضل الوسائل لنقل التكنولوجيا وتطويرها ثم خلقها، طلباً لتأمين الحلول للمشكلات التي تواجه الإنسان العربي، وتحسين مستويات المعيشة، ومواكبة التطور العلمي ثم الإسهام فيه بثقة واستقلالٍ مقْتَدِر.

إنَّ رَسْم السياسة للانفجار السكاني، والتخطيط للتنمية المتناقحة المتكاملة، يتطلبان دراسة مفصلة لهذه المشكلات. إننا بحاجة إلى دراسة تطبيقية تعتمد الواقع والظواهر، وتحلّد بواطن الضعف؛ ثم تقترح أولويات الحلول الملائمة، وتدلّ على طرائق التنفيذ المتحركة. ومهما يكن، فليس الهدف من هذا المنحى للفعل الثقافي الواجب إيجاد حلولٍ سحرية لتفجّر مشكلات السكان وثورتهم في الوطن العربي - وهي كثيرة معقّدة - بل مطلوبُ التوجّه لإيجاد حلولٍ عملية للقضايا التربوية والصحية والتقنية، ومشكلة البطالة؛ وذلك في ضوء الواقع والتجارب والآمال. إننا بحاجة لعملية انتقال من «المرحلة النظرية» وفي توجّهاتنا المستقبلية. بكلمات أوضح، إنَّ مخطّطات التنمية الآسنة، المستوردة ضمن قوالب جاهزة، لا تلائم مجتمعاتنا؛ أو لا تؤمّن الحلول لمشكلات الذات العربية. وذلك بالرغم من الهدر والمكر في النفقات والفكر، في الوقت والانتظار والأمل. من الواقع إذاً ننهض، على ذلك الأساس نبدأ!!! نتطلع للمستقبل بواقعية على أمل تجاوز المحن التي تعترضنا، وتأمين الوسائل والخطط للتقدم بخطى منظمّة عقلانية. فما يجمع الوعي العربي اليوم هو الاهتمام المشترك بمصير الإنسان العربي؛ وما ينبغي هنا هو السعي للتكامل وتبادل الخبرات والمناهج، ضمن خطة عملية شمولية، داخل أقطار الوطن التي تجمع مختلف التناقضات بين خصائص البلدان النامية وثروة العالم المتقدم، بين الواقع المجروح والمعاناة المرجوة، بين التبعية والصبوة للتححرر والاستقلالية.

انتهاضاً على ضوء الواقع، وفي هدى الإطار العام المعقّلن، يفرض واجب التفكير المشترك في معالجة مشكلات الأنظمة التربوية في الوطن العربي لقد ترسّخ القول بأن التنمية بمفهومها الشامل لا تقتصر على تحقيق النمو الاقتصادي؛ إنها عمليات متتابعة متكاملة تحيط بالبنى المجتمعية كافة. وعلّمنا علم التفسير أن أهدافه هي رفع مستوى معيشة الفرد، وشعوره بإنسانيته، ومكانته في مجتمعه. فتحقيق مجتمع الحرية والحدّاة والإبداع هدف أقصى للتربية؛ هو الهدف. والحرية إخصابٌ للثقافة. والتربيةُ الحرة

المحررة إن انعدمت عَدَمَت الثقافة المعافاة والمُعافية. بكلامٍ آخر وأكثر، ينهض اختيار موضوعات التربويات من الحرص على تطوير المناهج التربوية، والاستفادة من الخبرات العلمية، واستخدام الوسائل التجريبية والعقلانية. ذلك هو أيضاً حال الشأن السكاني، ومستويات العيش الأخرى.

ج / توسيع ميدان التنوير بالفلسفة، أمانٍ تسعى للتحقق أو انجرحات تصبو للشفاء:

تُستدعى كلمةٌ تحدّثنا عن المستقبل، وعن الوعود أو الخطط التي يرسمها الفعل الثقافي الحر ولم نستطع تحقيقها: أولاها، على صعيد الفلسفة، أمنيةٌ متعلقة بإعادة محاكمة وتنظيم الفلسفة العربية الإسلامية. ويجب على ثقافتنا تخصيص مساحات فكرية للتعريف بالفلسفة اليهودية؛ ولتعميق الاتجاه داخل الوعي العربي الراهن صوب التفاعل والتحاو مع الفكر «الشرقي»؛ ذلك كي يتخفف الانبهار العام بالفلسفة الغربية، ويزدهر النظر المتزن إلى ادعاءاتها باحتكار النشاط الفلسفي، و...، و...، ثم، وعلى سبيل المثال، كان علينا أن نعيد محاكمة ابن رشد، ومعه الفلسفة من حيث مكانتها في المجتمع العربي أي من حيث وظيفتها القيادية وموقعها. داخل الثقافة العربية الإسلامية. والمرمى المقصود هو تسريع تحريك الفكر الفلسفي، أو تعزيز دور الفلسفة التي نتمنى لها أن تكون اليوم بارزة الحضور. ثقافتنا تثق بالوظيفة التنويرية للفلسفة، ولنشاطها النقدي التحليلي للسائد؛ إن في النظر والمعالجة، أم في الفعل والمعيار.

ويتحتم أن يكون من مشاريعنا الثقافية إعداد الاهتمام والمكان بموضوع هو، في رأينا، ضرورات تدريس الفلسفة، ومنها فلسفات العالم الثالث، في جامعاتنا؛ ثم ترويع المعرفة بها أو تبسيطها. ولعل الأهم أيضاً، أو المهم أيضاً، هو القول بأننا نصبو إلى تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية بطريق أوسع وأغنى. فالفلسفة التي نطالب بأن تُعرض وتُنقد أمام فكر الطالب الثانوي هي من أقدر النشاطات العقلية التي تقدم نظرية في المعرفة، وتُثري ثقافة الطالب، وتسهم في تكوين الحس النقدي والنظرة الشاملة أو البحث العقلاني في مجال القوانين الأكثر شمولية لحركة المجتمع والطبيعة والفكر البشري.

6 - إنجراحات في الفعل والنظر داخل ميدان علم الاجتماع، طريق إلى التغييرانية والحدثة المتجددة:

السوسيولوجيا العربية، العلم العربي في المجتمعات، علم المجتمعات العربي أو العربية، إلخ، كلها تسميات متقاربة تقصد إلى تأسيس علم اجتماع يكون متطقاً من واقعنا، ومكتوباً بالعربية، وأصحابه علماء عرب يدرسون مجتمعاتنا في تاريخها وتطورها، في بنيانها ووظائفها، في انفراسها واحتمالاتها...

هل قامت مدرسة عربية في علم الاجتماع؟ لقد ظهرت اتجاهات عربية في ذلك العلم. وتكثر أيضاً مراكز البحوث الاجتماعية، وأقسام علم الاجتماع في الكليات الجامعية، والكتابات وحتى المعاجم. وهناك أيضاً متخصصون في ذلك العلم، ومدرسون جامعيون لتلك المادة أو الفرع العلمي. ونسمع بين الحين والحين عن ندوات مخصصة لذلك، تُعقد في هذا البلد العربي أو ذاك. تلك هي إذاً محتويات علم الاجتماع في العربّبلاد، في الوطن العربي بثقافته الراهنة، في مجتمعاته الناهضة المتوترة في نظمها وأسسها، في ظواهرها المتوترة ومحتملاتها.

تبرز الرغبات بإقامة علومٍ مستقلة إسهامية، محررة ومحررة أو تكييفانية تغييرانية، في دنيا علوم النفس والمجتمع والإنسان. نرغب في العلم الذي ينبع من واقعنا، ويرتبط بتاريخنا، ويغير موجّهاً ومكيفاً في احتمالاتنا ومشروعاتنا للتعايش. وصار مقلّفاً، بل مؤثماً، شعورنا بالإحباط أو بالقصور والعجز عن إشباع تلك الرغبات الطامحة الدينامية، والرافضة للتبعية داخل اللمة العالمية للثقافة، أو حيال ما قمنا به حتى اليوم من ترجمة للكتب الترويجية والمبسّطات في الجامعة الأجنبية حيث درس أولئك المترجمون والمدرسون راهناً لتلك العلوم في مجتمعاتنا. إنّ تلك الرغبات اللامشبعة، الدفينّة والواضحة، تكشف عن التلهّف السويّ للمعافاة، ولردّ الاعتبار للذات، ولدراسة هموم الواقع أو ظواهر الثقافة والاجتماع المترابطة، ولنقد الآخرين ومناهجهم ليس فقط نقداً هو ضرورة لاستقلال الذات ونضجها الانفعالي أو توازنها الدينامي، بل وأيضاً للتعبير عن رفض القبوع في وضع المستهلك أبداً والمستعير. إنّ تلك الرغبات دليل أزمة، وتَمَظْهُر لتوتر في الوعي تحفيزي وتحريضي، وإبانة لقدراتٍ منغلبة مطمورة. ويكشف هذا كله عن رغبة بتجاوز أزمة الخضوع والامتثال، بتمثّل المراهقة الثقافية ومشكلات النمو، بوضع استراتيجية للحدثة والتغيير، بإقامة أيديولوجيا وفلسفة بل وفلسفات، بإرهاصات القادم والتباشير الملموحة المؤنّسة.

أ/ التعامل مع المناهج والنظريات في الثقافة والفكر:

من المكرور هنا، ومن أوضح الواضحات، أن تعاملنا يجب أن يكون نقدياً يستوعب، ويعطي، ويتمثل؛ ويتحرر مما أخذ وتلقى. وذلك على المستويات كافة: الأجنبي أو العالمي، الراهن السائد في المجتمعات المحلية وفي المجتمع العام، التراثي وشبه التراثي.

ب/ الوضع الراهن لعلوم النفس وعلم المجتمع؛ التآزيم كمنهج أو كخطوة ضرورية:

يقال إنه متمآزق مؤسف. ومن السهل هنا تكرار النقد السهل، أي كسر السد أمام المطاعن المتدفقة المبذولة، ومن ثم إغراق ذلك الوضع لعلومنا في مثال تقول: دارساتنا مستوردة، مستلحقة وناقصة، غير خاضعة لفلسفة أو لنظرية كبرى قائمة، غير نابعة من مشكلاتنا ومجتمعاتنا الخاصة، مرجوجة المصطلحات والمُعجِمة، متنافرة المناهج والرؤى (كحالنا في استيراد البضائع، وفي الصناعة والإنتاج)، مستهلكة ومستهلكة. ذاك نافع؛ لكن غير كافٍ.

ج/ المولجون بتلك العلوم، توتير مرجعيتهم ونقد مصطلحاتهم الكبرى:

نقد المرجعية وتحليل الشخصيات نشاطان هما نافعان. قد تكون هنا بداية الطريق وأس الجسر إلى حيث النظرية العربية المستقلة الإسهامية في علوم المجتمع والإنسان، في دنيا الحقل العربي والفكر العربي. كأن المولجين عندنا قريبون أكثر مما ينبغي لهم من اللاقطام: فهنا كاتب رأسمالي، وهناك قومي، أوليبرالي، أو اشتراكي... أما الذين يتقيدون بواقعهم وتاريخهم فيجب أن يزدادوا عدداً وعدة، سلطة وتعاوناً وتكاملاً.

وإلى جانب الباحث المستقل، الملتزم بجماعته ومجتمعاته، يقوم الرافض للخصوصيات والمستغل لموقعه أو لوظيفته، والمهيل الغافل عن الدور المخصص للمثقف والثقافة الكفاحية، والمنقفل ضد الجديد والتفاعل أو ضد الحوار مع قوى المجتمع التغييرية وعوامل الصراع. ومن الممكن أن نعدد أيضاً مساوئ عامة أخرى تلقى على بعض الأساتذة الجامعيين، أو على بعض النشاط الجامعي، حيث لا نجد «التشير القاصد إلى التطوير»، ولا العمل الجماعي المنضبط والتنظيمي، الضابط والمُعصون.

د/ تطوير الأدوات في الدراسة النقدية التفسيرية للمجتمع:

يُدعى هنا إلى تلاقي النقائص فننشئ: المعاجم، الندوات المفتوحة، المكررة،

المجلات المتخصصة، انفتاح الجامعات العربية وأقسام الجامعة الواحدة، تعاون العلماء لمصلحة المجتمعات، زيادة الإنتاج وتعميقه، تطور المناهج والأدوات باستمرار، تعزيز الجامعة والدور الكفاحي للمثقف والفلسفة ومراكز البحوث... ومن الجارح هنا الإشارة إلى أننا بحاجة إلى أكثر من دراسة نقدية وتفسيرية، لمجتمعاتنا. إلا أننا لا نذهب إلى القول بأن تلك الدراسة للمجتمع ستكون قادرة وحدها على التغيير، أو على إظهار المجتمع الجديد والإنسان العربي كما ترسمه الآمال والطموحات الراهنة. إن علم الاجتماع نافع، كحال علم النفس، في فهم الواقع الاجتماعي والنفسى فهماً عميقاً شاملاً. لكن الحذر هنا كل الحذر هو الانزلاق إلى إسقاط قدرات لاحداثية لذيتك العلمين، وللوعي وحده، ولعمق المصطلحات المتداخلة. برغم ذلك لن نسير في الاتجاه المعاكس فنقول بعدم جدوى تلك العلوم، ويفقر متوجاتها والمولجين بها: لا يجوز هنا التفخيم؛ ولا يصدق التطفيف أو التبخيس. فميدان تلك العلوم رحب، والمتيجون متصارعون، صارخون مشغولون باختصاصهم: لهم معاركهم وأسلحتهم وضجيجهم؛ بل ولهم «أيامهم الكبرى» وكتبهم التدريسية والنظرية.

كل دراسة للإنسان العربي، في سلوكاته راهناً أو في الشخصية المرغوبة مستقبلاً، تقتضي دراسة دقيقة نقدية للمجتمع. ومن المتفق عليه أننا لا نزال بحاجة إلى المزيد والأعمق من تلك الدراسات للظواهر الاجتماعية والتحول، للأوضاع السكانية والقطاعات البشرية، للحقل والبيئة، لبنى وأنساق السلوك، للمكونات العرقية، للنظم والهيكل والمؤسسات، لأنواع الفعل السياسي وأنماط الدولة، لسيرورات التطوير وعمليات الإنماء والمعرفة والعصرنة، لمشكلات الثقافة والنخبة والأحزاب، إل... إل... يعني هذا أن معرفتنا بوضعنا الاجتماعي، التي ما تزال هزيلة غير كافية، تستطيع أن تكون غنية إغنائية: إنها ما تزال تنتظر الحارثين والزراع.

إن علوم النفس والمجتمع في أزمة. والوعي بتلك الأزمة ملحوظ، وشديد النفع، وبداية الطريق للبحث عن الحلول. ثم إن تلك الحالة ليست محصورة بتلك العلوم؛ بل إننا نشك من عدم رضائنا أي من تواترات ورغبات بالخلق داخل الفلسفة وعلى صعيد الإنتاج، والعلائق، والفعل السياسي، وأنساق القيم والسلوك. فتلك حالة تكشف عن انجرحات في بنى المجتمع، وعن مطلبٍ تغييرى في نظم واتجاهات الفعل السياسي القائم، وعن رد اعتبار إلى الثقافة العربية والوجود العربي المستقل الإسهامي، وعن مطالب صارت بديهية عند الأمم النشيطة مفادها الديمقراطية، والانحياز إلى الأكثرية،

وتوفير الحرية واللقمة مع عوامل تكوين الشخصية الابتكارية.

ومن الكاشف أننا نكرر هنا، أي في رؤيتنا للواقع ولتوفير الصحة النفسية الاجتماعية للذات العربية، ما نقوله بصدد الأولويات المرغوبة كي تُعزَّز المدرسة العربية في علم النفس، والمدرسة العربية في الفلسفة (وفي الفعل السياسي، والعلائق المتزنة والقيم الإنسانية، إلخ). في كل حال أو كل أزمة، أو عند أي قلقٍ أو مطلبٍ وشكوى، نقفز بلا كثير تفكيرٍ إلى سرد المقترحات والأولويات وعوامل التغيير: الأكثرانية، المناهج النقدية التاريخية، تعزيز الاستقلالية والإسهامية، تخطي التبعية السياسة الاقتصادية، الانتهاض من الواقع التاريخي أو المجتمع المنغرس في الزمان التاريخي، تعزيز قيم الإنسان أو حريته وكرامته وحقوقه، بلَسمة المشاعر التي أحدثتها في البنى الثقافية القواهر الحضارية الماثلة في القوى المهاجمة مباشرة أو غير مباشرة... إنَّ تهية الظروف، في الحقل أو الفضاء والشخصية، كي تتعزز إوالية التحدي أو إوالية المجابهة والمباشرة للقواهر، هي تهية للتكيفية الأنجح. وبدورها، فتلك الإوالية عينها منطلق ومقصد، منهج ورؤية شمالة؛ وذلك لأنها تؤثر في الظروف وتتأثر بها على شكل سببية غير ميكانيكية بل بتفاعلية وتبادل أدوارٍ واغتذاءٍ وتعزيز. وتلك الإوالية هي الأقدر على توفير الحلول المباشرة. وعلى دحر عمليات التكيف الثقافي الاجتماعي الاقتصادي الناقصة السيئة أي عمليات التبرير والتوفيق والانسحاب ونكران الواقع ومحو الذات والتماهي في المعتدي... تلك هي الإوالية المفقودة المرغوبة: عقلانية، مباشرة مجابهة، تحدوية غير طفلية، أجمعية، متناقحة...

تُفصح الدراسات في علم اجتماعٍ عربي عن هموم علماء اجتماع العرب؛ وهي عينة عن هموم علمائنا في شتى ميادين علم الإنسان، وعن مشكلات الفكر العربي، أو المجتمع، والإنسان المستهلك والقليل الإنتاج.

7- توجيه الفعل الثقافي الميداني، الرغبة بالدراسات التطبيقية أو للظواهر، علما الحال والمآل:

الدراسات التطبيقية ذات أهمية في تطوير مجتمعاتنا وثقافتنا؛ وبخاصة الدراسات التي تقدّم المادة والإمكان لحلّ مشكلات السكان، والتعرّف على الموارد والاحتمالات أو الطاقات والقدرات، وبالتالي لتحسين المستويات الحضارية عند الإنسان وثقافته. وهكذا

فنحن نلاحظ انجراف الاهتمام بمشكلات التلوث قبل وقوعها، وبشتى ما يهدد السكان وتطور الجماعة، وبارتفاع المستوى الإنساني للمواطن. وذلك كله يفسر حتمية التأكيد، أو أنه يقودنا إلى التأكيد، على التخطيط: فهنا المصطلح الأساسي، والمبدأ العام، والإرادة التي ينبغي أن ترتفع فوق كل إرادة... وللتخطيط تسميات أخرى، أشهرها في بلادنا اسم: التنمية. الفكر التنموي مرتبط بالعمل التطبيقي الذي هو دراسة تحليلية، ودراسة بالعينة. والنقطة التي تفلح هنا هي ضرورة البحث في حال علوم الاجتماع في الثقافة العربية الراهنة: ما زلنا غير قادرين على القول بوجود مدرسة عربية جيدة في علم الاجتماع. لكن ملامح تلك المدرسة، وأعلامها، مرسوم بوضوح وتحمل خصائص⁽¹⁾. وناقصة هي الدراسة لشتى القطاعات في الوطن العربي: القطاع الزراعي، الصناعي، التقني، الثقافي، والخدمات إلخ... وهنا تنبسط أمامنا المشكلة العربية، أو مشكلة العربي وتكيفانيته المنجرح، أو مشكلة مجتمعه أو مجتمعاته. فعوامل التقدم والتطور موفورة؛ لكن إرادة التنمية والفعل التخطيطي التنفيذي هما المترجرجان، واللذان هما ناقصان أو سيئان. وفي هذا المجال تنكشف قيمة المحاولات التنموية، النظري منها والتي حرثت في الواقع: كأنها فشلت. علينا أن نعود للبحث عن الطرائق الأجدى، وعن أسباب الفشل وتأثيره: عن فلسفة أخرى للتكيف تُظهر الإيمان بدور المعرفة في المجالات التنموية، في علم المآل. فالمعرفة سلاح تطويري، وطريق إلى التقدم، وطريقة للتقدم. والتنمية معرفية هي؛ كما هي أيضاً اقتصادية واجتماعية⁽²⁾. وللتكيفانية هدف نفسي، ولها مناهج نفسانية: فالعوامل النفسية من أكبر المكونات في العقلية التي تسود المجتمع «المتخلف»؛ وفي الذهنية الانفعالية أي تلك التي لم تنغرس كفاية في العقلانية، والموضوعية، والسببية، وتفسير الظواهر تفسيراً غير غيبي ولا مُصادفي أو اعتباطي.

إلا أن التلبّث يطول أيضاً عند الموضوعات التي تدرس الفكر التنموي العربي أو، بحسب تحليلنا، الفكر التكيفي عند العرب. فهنا نقرأ اهتمامات فكرنا التنموي بقضايا الأصالة، وبقضية الديمقراطية، والتكنولوجيا، والتنمية، ومعوّقات التنمية ومؤشراتنا... وفي ثنايا الفعل والنظر، الآن وهنا، نقول إن العوامل التي تصدّ أو تؤخّر التطوير والتغيير في بلادنا هي:

(1) را: زيمور، أحاديث نفسانية إجتماعية ومبسّطات... (بيروت، دار الطليعة، 1986)، صص 34-30.

(2) را: زيمور، الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية - من مونوغرافيا قريبة إلى التنمية الوطنية، دار الأندلس، ط 2، 1984.

- 1/ فقدان (أو نقص، أو سوء استعمال، إلخ) الامكانيات المادية للبدء والتنفيذ: أي إننا هنا أمام الصّادّات المادية والتكنولوجية والتقنية؛
- 2/ فقدان الديمقراطية: فالحرية غير محترمة، وكرامة الفرد غير محصّنة، والقمع شرس، والإرادة السياسية غير حرة ولا تسمح بالحرية إلّا لمقرّطي النظام الراغب بالبقاء الأبدي؛
- 3/ كشافة الأمية: وهي أمّية ذات طبقات، وأنواع؛ وتغطّي المساحة الأوسع والبُعد الأعمق في بنية الكائن، وفي وظيفة المجتمع والثقافة؛
- 4/ المشاعر بالعجز وتجربة الفشل عند العاملين في ميادين البحث الاجتماعي والعلوم الاجتماعية. فهؤلاء لا يشعرون بأنّ بحوثهم سوف تجد القبول بقدر ما يلاحظون أنها تتعطل، وتوضع في الأدراج الجميلة ماسورةً مجمّدة. هنا تقوم الهوية سحيقة بين الذي يعرف ويحرّك استخدام المعارف للتطوير، والذي يُقدّر على ذلك الاستخدام ولا يرغب في الوقت عينه. وهكذا تظهر ازدواجية أخرى: تتجلّى العداوة بين المعرفة والسلطة، بين الكلمة والقوة، بين العقل واليد؛
- 5 و 6/ ومن الصّادّات أيضاً أنّ السياسي يتقبل من البطانة لا من الاختصاصي. فالمؤسسات الإدارية ومراكز البحث ليس لها أي دور. إنّ السياسية، بذلك الحال، ليست العلم الذي وضعه أسلافنا في المستوى الأول للعلوم. ويجعل «التخلّف» السياسة ملحقاً وتابعاً؛ فتبتعد عن العقلانية، وعن الفلسفة، وعن مقاصد الفعل السياسي التي هي رفع مستوى الإنسان وتطوير المجتمع؛
- 7/ ثم إنّ الاستعمار يثير في نفس العربي مرارة، ويذكره بالعلم الذي تحدث عنه شعراؤنا في الجاهلية. والاستعمار، حتى لا ننسى، خلق فينا تبّعات؛ وخلق مشكلات، ودُمّر وخرب: لقد تساءل محمد عبده (ت 1905) متعجباً: لماذا هذه القسوة من جانب الفرنسيين على المسلمين! فما عساه كان يقول لو عرف ماذا فعلوه في بلد المليون شهيد؟ وكرّر صديقنا المرحوم عمر فروخ غير متعجب أنّ الحكام الصليبيين، أو الإمارات الصليبية في بلدنا، كانوا فرنسيين، وكانوا حاضرين بقوة أيام قَسَموا سورية في هذا القرن إلى دويلات تذكّر بالإمارات الصليبية؛
- 8/ تفرّد الحاكم، وتسلّط الدكتاتورية، وعملقة الدولة أي جعلها كليانية الحضور والتحرّك. هنا تكمن مشكلة مشكلات: فإنّ لم يكن الحاكم صاحب «أخلاق» يصبح الحديث عن علم المال أو التخطيط موضوعاً نظرياً. . . إنّ بنية الاقتصاد في بلادنا، وفي البلاد «المنجرحه» عموماً، مريضة: إنها أحادية الطابع، تابعة، تُنتج

مادة واحدة، ملحقة، غير متوازنة العناصر ولا متداخلة القطاعات، ومردودها غير كافٍ ولا هو مؤزّع بحيث يأتي التغيير شَمَالاً عُمُيقاً أي لكل فردٍ، ولكل ما في الفرد، لكل التلايف والكليّة والمجتمع؛

9 و 10 / يرد هنا بحضور مؤثر عامل التجزئة في الوطن كسبب فعال في استمرار الواقع العاجز عن تحقيق خططه الإرفاعية للكلّ والجزء، للأبعاد والأفاق، لئلاّنا والنحن... ما تزال ثقافتنا تقول بوجود النظرة الكلية، أو الأخذ الجمعي الشّمال، عند كل خطوة من خطى عِلْمِيّ الحال والمآل أي «علم التغيير». أما ما يسببه القاهر، من تخريب وتقويض للتكيفية والاستنهاض، ففضية شائكة: مهددة للمستقبل والحاضر، لئلاّنا والنحن، للتراثي الحيّ وللراهن المستقبلي.

8 - الاقرار بالمتعدد والمختلف طريق للمعافاة، مبدأ تكييفي¹ هو عقلاني علاجي:

فناخذ هنا عينة: النظر المحدث في الفرق الإسلامية (المذاهب، الطوائف، الفرق الكلامية) يشدّد على - غرار ما صار راسخاً باستمرارٍ وتراكم - على الانغراس في الواقع، وعلى بناء المستقبل، وعلى الاهتمام بالإنسان في علائقه مع الآخرين (داخل الجماعة والمجتمع) أي على الحراثة في الشروط الراهنة للأمة والفكر. من جهة أخرى، إنه لمن المبادئ الكبرى لعلم الكلام، في توجّهاته الراهنة أي في تغذّيه وامتناعه لفكريات الحوار والديمقراطية والحرية والواقعية، مبدأ مفاده الإنصاف على مشكلات الإنسان في مواقفه العملية أو على نظرية في الفعل قوامها تحرير الإنسان من قواهر وعواهر، أو من صادات لرفع المستويات الإنسانية فيه. في هذه الحالة، لا بد من تجاوز البحوث في ماضويات: صفات الله، الدفاع عن الدين بالحجج العقلية، التفرّق المشتّت أو المنابذة والخلاف...؛ ومن ثم فلا بد أيضاً من الانفتاح المتبادل، والسعي المُحاور طلباً لتخطّي مصاعب التماسك الاجتماعي والتطور، والتمركز حول البشري والأنوسة، والانغراس في التاريخ وفي حقل عالمي هو قاهر معاً وجذاب. وفق ذلك المنظور الواقعي لعلم الكلام تنهض الكتابة الفلسفية، والكتابة التاريخية النقدية أو المستوعبة والإيجابية، للفرق الإسلامية، لعلم الفرق، لعلم الخلاف أو الخلافات، لعلم الجمل والنحل، وللتوحيد، للذات والصفات، للإمامة والقرشية وصفات الإمام العادل⁽¹⁾.

(1) كان المبحث في الإمامة (في الفعل السياسي، النظرية في الدولة وانتقالها وشرعيتها وتكوينها...) =

كانت المعتقدات الكلامية تُبَسِّط قديماً انطلاقاً من مبادئ مسبقة، وأحكام ذاتية، ومسلّمات. وقد كان يوجد «منطق تحتي» يحكم بتعسفٍ وأنانية، بل وبدكتاتورية مطبقة، النظر إلى الفرق والكلام. وكان ذلك «المنطق الهوائي» يقوم على أساس هو أنّ فرقة واحدة هي فقط «ناجية»، وتمتلك الحقيقة، وتحترق إرث الرسول ودينه والسلطة إلى يوم القيامة. لذا كانت الفرق توصّم وفق منهج استنباطي، بلا محاوراة ولا نقد، بالكفر أو المروق، بالبدعة والضلال؛ ومن ثم كان يسهل أيضاً وضمها بالخيانة، والخروج، وحتى بالإباحية أو بإسقاط التكاليف ونسخ شريعة الإسلام لصالح هذا الخارجي، أو ذلك المارق، أو ذلك الرافض للسلطة أو المعارض للظلم. السياسي هنا يحارب بما هو ديني، ويغطاء الرغبة بوحدة الأمة والجماعة، بإبقاء القائم وبالإمتثالية. إنّ حصر الحقيقة بفرقة واحدة، أو بمذهب واحد، هو نزعة ترفض الآخر، وتكرهه، وتسعى لإلغائه. وإلى جانب النزعة الحصرية (الحَصْرانية)، والتمركز حول الذات، كانت تقوم مزاعم وتخيّلات، وتضييق للإسلام، بل واستغلال غشوم ظلوم للسلطة والدين معاً.

اليوم، يتغذى علم الكلام، في شكله المشدود إلى الواقع، بالأفكار الديمقراطية، وبمبادئ الحرية واحترام كرامة الإنسان وعقله. وبهذا، فإن التفسير التاريخي الاجتماعي للفرق الدينية يعلمنا الأخوة بين المذاهب، والإيمان بالمحاوراة بين أبناء البيت المتساوين. من هنا يرفض علم الكلام المحدث تبادل التهم بين الفرق، وأدعاء أيّ منها لاحتكار الحقيقة أو للطريق الحقيقي إلى الألوهية والفوز بالدارين، والنطق باسم الرسول والقرآن والتفسير. إنّ لكل منا عقله، ولكل فرقة عقلاءها. ولنا عقول، كما أنّ لهم عقولاً، بحسب كلام أبي حنيفة. اختلاف أمتي رحمة، جاء ذلك في الأحاديثية. الآخرون ضرورة لي. اختلاف الآراء غنى، يقول بذلك الفكر الحسن، والعقلانية، والمُطالب بالحرية والوحدة المتماسكة الضمرانية.

كانت تُخفي كتابة تاريخ الفرق خوفاً على الذات؛ ورفضاً للحوار والنقد وللنظرة الشّمالة؛ بل ولمعرفة الواقع، وللتفسير الاجتماعي السياسي للفرق والعقل والأفكار. إنّ التسلّط الفكري السياسي أكبر عامل في كتابة سيئة لذلك التاريخ، وللتبرير، وللتحلية والتخلية في الرؤية والمُحاكمة. إنّ معرفة التاريخ الاستيعابية لا تتنكر لمعرفة ما كان

= يوضّح في آخر الدرجات، عند الخاتمة أو تنويعاً لفصول نظرية معروفة. صار اليوم المبحث الأهم في علم الكلام المحدث، في الفلسفة السياسية كما في علم السياسة... صار مبحثاً مستقلاً أو علماً خاصاً.

معيوشاً، أو مقموعاً، أو مهمّشاً. ثم إنّ «عقدة التحاسد بين الأخوة» قادت، وتقود، الفكر والسلوك داخل علم الكلام أو مقالات الإسلاميين. ثم إنّ «عقدة الولد البكر» قد تشرح التسلط والتكفير المتبادل والحجّر على حرية الأخوة الصغار وأملاكهم (راجع زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط 3، صص 189-192).

لعل تشغيل التكييفانية لعلم الكلام المحدث يدفعنا إلى عقلانية في الكتابة، وفي المحاكمة والتطلعات المستقبلية للإنسان عن النضج والتوازن الخلاق. فهي كتابة لا ترّصف الآراء؛ ولا تقول بتطور خطّي، ولا بسببية ميكانيكية أو بسببية غيبية غير تاريخية؛ ولا تتنكر لما كان فعلياً ومعيوشاً وواقعياً. وهي كتابة ستكون بالرجوع إلى كل فرقة، وإلى الوعي المُفكّر بالواقع، وإلى الوعي باللامؤرّخ وباللارسمي، وبما يقوله كلّ أخٍ وليس بفرض ما يقوله الأخ المتسلّط أو الأخ الأكبر... إنّ فتح النوافذ بين الغرف في علم الكلام يمنع التنابد؛ ويمحو مرارة الشكوى من التهم الشنيعة، أو من الانفصال على الذات؛ ويتجاوز رَفْض معرفة الآخر إلى الإقرار بمحاورته وضرورته للذات. الاختلاف ظاهرة اجتماعية سوية موجودة في كل دين. ولا يعني انتماء إلى أكثرية، أو إلى أقلية، اقتراباً من الحق والشرعية أو بُعداً عنهما. لا بد من أن يترضّض ويتغيّر منطق الفرقة الكافية النافية، وخُواف التبعّض والتعدّد، وهُجاس الرغبة بالتمركز على الأنا، وهوس السيطرة على كل فكر مخالف طلباً لوصاية النظرة الأحادية الكلّانية، أو تغطية وتبريراً للقائم والرسمي.

9- معوقات أخرى للاتزانة، للحدائنة والتكييفانية؛ عِيْنَةُ اللاسويّ واللامكيّف في تدريس العلوم وتأريخها وتطويرها:

أ/ تصبو التكييفانية العربية لاستخدام ميدان تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين على نحوٍ يحرث ويبعد، يتعلّم ويخلّق، يُحدّث ويغيّر؛ بل وكأداة تهديم وتبني، تكسّر وتضهر. استخدام التاريخ، في هذا المضمار وهذه المرحلة من الحاضر، يبدو ذاتانياً: تحكمه الرؤية الأيديولوجية، والطرائق التي تقطّع وتختار أو تبرّر وتخفي، والمقاصد التي نوّد إظهار الأسلاف سباقين وأعمالهم سبقت المكتشفات الحديثة أو أرهصت بها، و...، و... لا نفع هنا لتكديس النقد ضد تلك الطريقة في تقديم التاريخ، أي حيث لا نجد القراءة التزامنية بل التفسير الإسقاطي المتعالم: نوّد فقط تكرار وجوب الاستخدام المُقلّق، وليس الاستخدام الواصف أو التوصيفي، لتاريخ العلوم. فالأداة التي تتجاوز

تقديمنا لعطاء الأسلاف، في مجال العلوم وخدمة حضارة الإنسان، هي الأداة المعطاء. هنا نكرر أن النقدانية الاستيعابية تبقى ناقصة إن لم تقذف بالوعي إلى خارج الرضى البليد بسجون الوعي والاستقرار. إننا نُثري الوعي العلمي، والوعي التاريخي، إن وضعناهما على حافة التوتر، في خطرٍ وتقلقل. وتاريخ العلوم عند العرب مساحة وفرصة لدفع الوعي إلى الرفض، إلى ربط العلم بالفلسفة والواقع المجروح، إلى توتير الرغبات لا إلى تكديس وقائع علمية توصل إليها أجدادنا عندما اقتربوا من حرائق واقعهم بمنهج التجريب والتحليل على العياني. فنحن اليوم، بإفساح الهوة بين طريقة تُنتج والتي أنتجت قديماً، ثم بين طريقة المنطق الصوري والمعرفة الإشرافية والفيض (العرفانيات)، بإبراز الاختلاف والبعد بين عقم الاستنباط وخصوبة الاستقراء وروح العلوم الوضعية، أو بين المراحل الثلاث للفيزياء والقانون والعلم والمادة (الصورية، النيوتونية، المعاصرة)، نكون قد قدمنا الطريقة التي تخدم التكييفانية المنشودة والاستراتيجية الفلسفية.

ب/ إن التوكيد الذاتي للذات، وأغفل هنا العوامل الأخرى الواضحة المعروفة، يستلزم التعبير عن الرغبة العامة عند الناس بأن يتعزز تدريس العلوم الطبية - وسائر العلوم الدقيقة - باللغة العربية. ما هو دلالة ذلك؟ الوعي بهذا المطلب يدلنا على أن كتابات علمائنا، التي أخذت تتراكم، طريق موعِد. لقد راحت هذه تهَيء الحقل لتعليم علوم الطبيعة بالعربية. في ذلك العمل خدمة للغة، والمصطلحات العلمية؛ وليس فقط للناس، وللتشيف العلمي، ولبناء العقلية العلمية الأساسية في كل تكييفانية. ولعل أبرز ما نتوقعه من المكتوبات العلمية بالعربية هو إغناء اللغة بالصياغة الدقيقة، وبالجملة الصارمة: بذلك تغني الجملة العربية بتعبيرات العلم، وتفتقر عندنا الجملة الإنشائية وأساليب الكلامات الفضفاضة. ومن هنا تتولد الذهنية المتصفة بالانضباط، والابتعاد عن الانفعالية؛ وترسخ أيضاً الأفكار المحرّكة، أو تأخذ بال تعميق والإرفاع داخل الفلسفة وفي السلوك. نحن بحاجة، وفي رغبة، إلى الكثير من الأفكار، والتعابير أو الصياغات، التي تصبّ في حقل بناء الذهنية التي تُحلّل، وتربط، وتفسّر الظاهرة بالسببية الطبيعية. كما أن اللغة التي تعبّر عن العلوم بمصطلحات متخصصة لا تلبث أن تتحول إلى لغة تتسع للعصر والمستقبل، لتكوين الفكر المتقدم والنزعات العقلانية، لوضع مدامك في التكييفانية المُعافية.

إن الكتاب العلمي، في الفلك أو في الحيوان أو في الهندسة، هو نظير الكتاب الطبي بالعربية، ضرورة: ينفع الثقافة، ويطور معرفتنا العربية، ويسهم في تعميم القواعد التي شرعت مجتمعاتنا تنبني عليها وتمتصها كي تستطيع الارتفاع والتعمق.

10 - مدرسة عربية في النقد الأدبي، تجاوز الانبهار اللاواعي والاستسلام «الموحي به» أو المرغوب:

يروج في السوق زعم فرنسي بوجود مدرسة خاصة أو مدارس لهم في النقد. ومن المعروف هنا أن انكلترا، على سبيل الشاهد، لم تستجب للقول الفرنسي بوجود مدرسة نقدية فرنسية (البنوية، التفكيكية) في النقد الأدبي؛ فهذه أفلتت. ونحن ننصّر المدرسة الفلسفية التاريخية في النقد. والبنويون لا يستطيعون تطبيق نظريتهم على كل أدب، وفي كل قرن. والأدب العربي سيولد نقده، سيوجد نقداً خاصاً به أو مدرسة خاصة بذاته. أما الانبهار عند بعضنا بأدروجة غربية في الزّي (أو في الخطاب، أو في النقد) فسيكون زائلاً؛ وهو زائف. إن البنوية، أو التفكيكية، غير تاريخية، شكلانية، تجريدية، قليلة النفع، تسطحية، مُغفلة. أما مدرستنا فهي طريقتنا الخاصة في دراسة الأدب العربي المتراكم المغتني، دون انقفال على ما يعطيه الآخرون في تراثهم وعلى آدابهم. إن كان لا يُقْلَقُ صراخ البعض بأن لا وجود لمدرسة عربية في الفعل الثقافي النقدي، فلإن الوعي بذلك طريق للتوثير ومن ثم للبحث عن الحلول، عن التخطي والتجاوز، عن التكيف الضرامي والحادثة اللامتوقّفة.

11 - الفرّح الثقافي بالموسوعات، من كتب الرّجال والطبقات إلى روح الحداثة والتغييرانية:

تأخرت الثقافة العربية حتى وفّرت لأبنائها ولذاتها موسوعة في «الحضارة». ذلك العمل هل تحقّق؟ لتجنّب طريقة النقد السهل، أو النقدانية السلبية والمنجرحة، التي تلقى الإقبال أكثر من أي مديح أو من الرشدانية في المواقف والشمين. لاحظنا مراراً أن في النفوس ميلاً للاستماع إلى كل مهاجم، أو للاصغاء حين التجريح وإشباع نزعة عدوانية كامنة. ومرة أخرى، فإن تحييد النقدانية المتهجّمة المتجهّمة يكشف عن قلبي أو سادية، عن رغبة بالتشفي، عن إخراج مشاعر بالنقص أو ميولنا للغيبة والهدم. والغيبة، في الكلام اليومي المبدول، هي تلك النقدانية التي يجب أن نعي مخاطرها عند تثمين عمل، أو سلوك، أو تفكير، أو آرائية.

يجبّد القارئ العربي، والثقافة العربية عموماً، توفّر السجلّ الذي يُشْمَلِن ويقمّش، يُجمّع ويقيم التعضية، أي الموسوعة التي تُقدّم بنظرة إزائية جميعاوية شتى ما أنتجه الأسلاف. بذلك نعرف أين كنّا، وماذا أعطينا؛ ومن ثم تزداد ثقته بالنّحن، وبالصحة

الثقافية مستقبلاً؛ ويتعزز لا وعية الثقافي، وتتغلدى في الفكر والسلوك توجهات إيجابية تقود نحو الرشدانية في العطاء، نحو النضج والإسهام الحضاري.

أ/ الموسوعات الفلسفية، خطاب الموسوعات التشميلي والمثري المُطل على المستقبل:

يقف عبدالرحمن بدوي، كمثال. في دراسته للفلسفة العربية الإسلامية، يفرض علينا بدوي احتراماً قلَّ أن حازه أحد من العاملين في مضمارها منذ القرن الماضي حتى اليوم. فذاك عقل تخطى الكسل، ورَفَضَ الاتقفال في العمل التدريسي للفلسفة: كان طموحه نافعا. ولعلَّ بدوي بقي، وإلى حدٍّ ما، مؤلهاً متدلهاً بموضوعات استشراقية صارت اليوم تُدرَّس في «علم الجُرح الاستعماري» والتاريخ البشري. لكنه ثروة وطنية؛ وفَرَّ مآذبةً للفكر المتفلسف ولتاريخ التفلسف.

ب/ موسوعتنا ناقصة المدى، حال الجمالياتي ومآله، انجرحات وتغييرانية:

من السهل أن نكرر المبدول المعروف، الراسخ في المألوفيات والأديبات، حول قيمة الفن، وارتباطه بالثقافة، وأهميته للكشف عن الإنسان وطبيعة أمة في لحظة من تاريخها وتطورها. ومن الصائب والمنيع، في دنيا الثقافة راهناً، أن تقول: إنَّ الفن ثقافة، ومثقَّف؛ أو هو مكشاف لها، وعينة منها. لقد رأينا أنه غذاء وأداة، وقود ونسج، في عمليات إرفاع الإنسان وتخطي الممزق. ويرغم كل ذلك، فمن المُرغم والحتمي وجوب توضيح الواضحات حول أهمية الفنون، وحول الإشارة إلى أن الأديب فنان؛ والفنان مفكر وأديب ومتيج مطور للثقافة أي عامل في دنيا صقل الإنسان، وتطهير السلوك البشري والحضارة والوعي بالذات. لذا فإنَّ كلَّ موسوعة للحضارة العربية الإسلامية لا تكون قديرة ولا فالحة إنَّ لم تكرَّس للفن مساحةً لائقة.

لقد تخطى الوعي العربي المعاصر أفكاراً عتيقة غُبراء حول الثقافة: خطأ باتجاه اعتبار عبدالوهاب مفكراً، وصاحب منهج، ومنظراً. ومن المعبر أن قسم الفلسفة في كلية الآداب (لبنان) استمر حتى العامين الماضيين يُدرَّس الجماليات بدون إشارة إلى الجماليات في الفكر العربي الإسلامي. ومن جهة أخرى، كان البعض يَسْتَسْهَل: يأخذ الكتاب الأجنبي حيث تُعرض الآراء من أفلاطون حتى كُنْط، والمدرسة الروسية، و...، و...؛ وكان البعض الآخر يَستصعب العودة إلى النصوص العربية الإسلامية في ذلك الميدان؛ كما كان هناك آخرون اعتقدوا بأنَّ الجماليات وفلسفة الفن موضوعات لا تستحق

أن تكون ذات شأن في مضممار تدريس الفلسفة، أو لا تنتمي إلى الثقافة النظرية والرشدانية في النظر.

... الفنان المعاصر، نظير سيد درويش أو محمد عبد الوهاب، شق طريقاً ثقافياً. حُرث في ميدان ثُرثر فيه الكثيرون حول الهوية والأصالة، أو التراث والحداثة، وما إلى ذلك من جلبيّة وقعقة. ومن الأسئلة التي تُلقى هنا بل وتُطرح هناك: مَنْ الأنجح؟ زكي نجيب محمود في مضممار التفلسف أم سيد درويش في المضممار الفني؟ هل كان عبدالرحمن بدوي مخلصاً أو قادراً على أن يكون مخلصاً؟ هل كان عبدالوهاب مخلصاً لهويته وللتَّحْنُ وللذات العربية في اللَّحانة (علم التلحين)؟ الفنّان والفيلسوف يعبران، كلاهما، عن المستوى للثقافة الراهنة؛ وعن حاجات الجماعة (ومطلب المجتمع) في الحياة الفنّية والتي تُنمي إنسانية الإنسان.

ج / بين الفعل الزائل والفعل الفنّي المحض، الحداثة اللامتوقّفة والتغييرانية:

ما تزال الثقافة العربية الضرامية تعمل لنقل الموسيقى من فضاء الإطراب والفرقة إلى فضاءات التعبير عن التجربة البشرية، والنظر في الإنسان ومشكلاته وفكره. فثقافتنا ترفض أن يكون الفعل الفنّي لهواً، وللتسلية أو للإثارة الزائلة: هي تؤدّه أن يكون منقّداً، ولغة الحياة، وكاشفاً للعبة الإنسان ومواقفه، أو احتجاجاته وحواراته، للمكنون والهاجع في فيّاويته ومجتمعاته.

إنّ الفعل الفنّي، داخل الثقافة اللامتخلّلة، يعي معاً ويتجاوز اللذة الحسية المباشرة، أو التجربة المسطّحة، والإثارات، والإشباعات الوقتية السريعة. فما هو سريع الزوال، ولحظة زمنية بلا أبعاد، وتكثّف وهمي ناقص، ليس فنّاً يتّني ويرفع؛ ولا هو قريب من القيم السامية القابلة للتعميم، والمعبرة عن الوحدة الدينامية في الإنسان بأبعاده وقواه المتداخلة مع حقله.

12 - موقع الشّعريّ، إعادة التعضية الحداثانية للشعر الغنائي والأدب:

يعود الكلام في الشّعريّ إلى الرؤية الجذرية التي سبق أن أشرنا أنها محمولة في المعنى المستور الظلي (أو المعنى النبوعي) لكلمة شعر، للجذر: شرع ر. والقولة راهناً في الشعر تتمحور حول ماهية الشعر، حول البعد العميق الذي يكتشفه ويستيقه الشاعر، حول قدرة الشّعري في خلق المعاني ورؤية العالم بشمولية وغورانية، حول سحر الأفكار

وقدرتها التغييرية والأصطورية على عالم الأشياء وفي توليد التسميات. تودّ الثقافة اليوم من الشعري أن يكون شكلاً جديداً للنبوءات، لعقدة حسد الأنبياء، لهوس اجتياف الألوهية في الإنسان، لرغبة الإنسان بالكشف والمكاشفة أو بالمشاهدة والاتصال، بالمعراج الروحي اللامتناهي والخلود، بالمطلقية والهجرة اللاتصل واللاتوقّف أو تتعب. يخترق الشعري المسمّى والمدلول واللغة الشائعة غوصاً منه إلى أعماق المسمّى، والاسم، والدالّ والفكر، إلى الأصلي والمبتدع واللاجاهز. خطاب الشعري ولغته يمثلان في الخطاب الذي يتوجّه للكينوني والحدائنية، في اللغة التي لا تكون لغة المؤلف والسائد والمسكوك. تكون إعادة تعضية كنزنا الشعري عملية إعادة قراءة ومعنية لذلك النص: إنّ ديوان المتنبي، على سبيل الشاهد، قابل لأن يُقدّم بشكلٍ هو أعمق وأجدي، أو أبعد وأشمل، من أن يكون أجموعات منفصلة مجزأة من المدح والثناء أو الهجاء والفخر. فتقديم الديوان في وحدة، في قطاعات متعاضدة مرتبطة بمأساة الإنسان ومعاناة الوجود والتاريخ، أمر ممكن وتقديم حيّ إزائي الرؤية⁽¹⁾.

تودّ المنهج الذي يعالج الديوان معالجة غير تجزئية، غير ذرانية أو مشتة وخطية ميكانيكية. وبذلك فهو يغدو قريباً من أن يكون عملاً مسلسلًا، ورؤية واحدة للفكر والواقع مقسمة أو مجسدة في عدة مواقف درامية، في فصول مسرحية، في منتج نقدي وإقلافي للمجتمع والفعل السياسي بشقيه المسمّى الشيء والتعميري النافع. إنّ الهجاء، في هذه التعضية الجديدة للشعري عند المتنبي، يتمظهر بمثابة نقد ورفض، هدم وتعليم غير مباشر، لما هو في الإنسان مرذول أو منقر وسلبي... والمديح يُقرأ، في هذه الرؤية، نصاً مفتوحاً على الظواهر الاجتماعية ومرتبطة بالصراع والحاجات والتماسك في المجتمع. فالهجاء أو نقيضه، الخمرة أو الزهد، الفخر الذاتي أو الرثاء، الغزل أو... قول في الإنسان لا في حالات جزئية أو شخصيات زائلة. وذاك أيضاً قول في الواقع البشري، والتجربة الحضارية وقيم السلوك⁽²⁾. إنّ ديوان شاعر كبير، أو معلقة جاهلية، خاضع قابل لأن يُقرأ بمثابة عمل مسرحي؛ ورحلة للفكر في حالات الإنسان ومشكلاته، في واقعه وانجراحاته، في مأساته وعلائقيته وأفراحه.

(1) سبق أن أشرنا إلى الأبعاد العالمية للشعر الصوفي.

(2) الفخر: افتخار بقيم اجتماعية سامية، بمجتمع رفيع، بفكر مرغوب. الرثاء: تحليل للبطل، رغبة بالبطولة والخلود. المديح: تحليل للأكبري والخالد.

13 - الخطاب في الجسد والحاجات الحياتية الاجتماعية، تعاضد الجسدي والمتعالي، المادي والفكراني :

الجسد، وهو جسم البشري، غنيٌ بالاجتماعي والتاريخي، بالفكري والعقلاني، وبالمادي أصلاً أو البيولوجي. فما هو عضوي، داخل الجسد، يحتوي أو يتغذى ويتساكن - بتعاضدٍ وتفاعل أو بعلاقةٍ غير سببية - مع العقلاني والاجتماعي. وما هو فكر ليس فكراً صرفاً، بل هو غير قائم بذاته ويتعاضد مع المادي: تمر بينهما علاقة اجتماعية تاريخية، يسبحان في حقل حضاري. وليست القطيعة أو القُطْيعَةُ حاكمةً للعلائقية بين المثالي والواقعي، التاريخي والنسبي، المحسوس والمتعالي، الوعي اللاواضح، البارز والمستور، ما هو في الذهن وما هو في الأعيان، ما هو «طين» أو «وحل» وما هو ملائكي وإلهي فينا.

خطاب الثقافة الراهنة موجّهٌ للجسدي وللحاجات الاجتماعية؛ كما للاعتباري، والمُخيال والذهني. فهو خطاب يدرس الجوع، وسوء التغذية، والمستويات المعيشية (السكني، الإقامي، الزراعي، التجهيزي...)؛ ويعالج المشكلات والديموغرافية، والعلائقية، والانغراس في الحقل الاجتماعي؛ ويحلّل ويتقدّر - هدماً وتعميراً - الفعل السياسي، ومأزق الديمقراطية؛ ويتصدى للمعرفيات، وللقيمات حيث الميدان الأكبر لِمَظْهَرِ الألوهية أو للتصورات الحداثانية حول المتعالي الذي ينادينا إليه ولتتمثل بنداات الأسمى اللامحدودة واللامحددة.

14 - التارخة والتحليلات في مضمار الفقه وأصوله، نحو إعادة مَعْنِيَة وَتَعْصِيَة :

من الكلام الذي لا يُشَبِّع الفكرَ، ولا يُغْنِيه أو يُسَمِّنه، تأكيدات جازمة يتهجج بها قطاع بطيء التطور في رؤيته للحضارة العربية الإسلامية كحضارة تشريع وفقه. تلك الفكرة القديمة، التي قد يقول بها بعض الدارسين من الخارج، ومن بعيد، للحضارة العربية الإسلامية، قد لا تخلو من المقبولات. لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا لا نرى في تلك الحضارة إلا الفقه صفةً بارزة مميزة.

ليس هدم تلك الفكرة هو المقصود؛ بل إنّ الأجدى هو هنا هدم مَخَوَرة حضارة برمتها حول فكرة واحدة يُراد لها، بتعسفٍ واعتباطيةٍ أو فجاجة، أن تفسّر، وأن تُعمّم، وأن تميز، وأن تتفرد؛ ومن ثم إلى أن تنفي الخصائص الأخرى، وتحجب الرؤية الأجمعية،

والتفسير المتعدد. ألا نستطيع القول، بمقابل تلك القول في الفقه والتشريع، بأن الفلسفة المحضة (وليس العرفانيات، ولا العقلمانية) هي المميز للحضارة العربية الإسلامية؟ ولماذا تصعب تلك القول؟ أبداً! فالفكر العربي مارس الطرائق العقلية في الإنتاج الفكري؛ وحاكم العقل وطرائقه؛ وعرف التفكير المحض المنزه، وموضوعات العقل المجرد والفكر العام. وفي ذلك المجال بدا العطاء العربي خطوة متقدمة بالنسبة للعطاء الهندي، وللحال عند الصابئة والأمم السالفة الأخرى. من جهة ثانية، إن الفلسفة العربية الإسلامية ما تزال حتى اليوم سمة أساسية في حضارات الإسلام، أو أممه، وطموحاته المستقبلية. وربما لن يكون شاقاً تعداد أسباب أخرى تتضافر وتتفاعل لتبرز أن الفلسفة، وليس التشريع العملي، هي المميز التاريخي الأكبر للحضارة العربية الإسلامية. إن منطق أصول الفقه عطاء أصيل: إنه المنطق الذي أنشأته الحضارة العربية الإسلامية كي تغطي الحاجات العملية للحياة والفكر. فسرعان ما تكوّن التشريع للعبادات والمعاملات على شكل علم له ميدانه الرّحب، ومناهجه الفالّحة، ومصطلحاته الخاصة بل وحتى قوانينه العامة. وقد ظهر ذلك العلم أداة للعقل، وتنظيماً منهجياً للطرائق. بل إنه علم لطرائق؛ فهو منهجية، أو أجموعة قواعد منظّمة منظّمة، قصدها الإنتاج على نحو يكون فيه الفكر متساوياً مع نفسه ومع الواقع. بيد أن ذلك المنطق، الذي قلنا في مكان آخر إنه واقعي، قد لا يخلو من انتقادات عديدة: صحيح أنه واقعي المنحى، عملي القصد وتوفيري على صعيد التفكير والممارسة؛ لكنه، وكما سبق أن قلنا فيه أيضاً، جزئياتي. إنه منتج، وليس منطقياً صورياً. ليس هو شكلائي صرف، ويستعصي على النقد الذي يوجّه للمنطق الصوري الأرسطوي الفارغ المحتوى والماهياتي القيم العاقر. لكن الخصائص الإيجابية في منطق الأصول لا تحجب محذورات ومحظورات فيه ليست قليلة، ولا هي غير مهمة: نكرر هنا، من بين تلك السليبيات، أنه ليس حراً. إنه مُسيّج داخل حدود، وحرّ داخل شروط، و... و... و...

لذلك، ولأسباب أخرى، لا يَحْسُن بنا أن نتلبّث عند التفسير الواحد للحضارة العربية الإسلامية، الذي بالإضافة إلى واحدته وسببته الميكانيكية الجامدة اللاتاريخية، يودّ أن يصف تلك الحضارة بأنها عملية صرفة. فما لا يودّ البعض أن يعرفه هو أن التركيز على مركزية التشريع، ثم على أن التشريع خاصية عملية تطبيقية أي جزئية ونفعية، يقود إلى إظهار الضعف في التفكير المحض، في العقل والنظري، في البحث المنزه والمجرد، داخل الحضارة العربية. والقضية التي قد يُقصد إليها هنا، أيضاً وأيضاً، هي

جعل التشريع أو الفقه عينه محدوداً، قليل التطور، مسؤولاً - من خلال قفله لباب الاجتهاد - عن «الانحطاط والتخدر». إنَّ علم أصول الفقه لا يكفي وحده، ليس هو كل الحضارة، ولا يختزلها بمفرده. إنه جانب. هو مؤسس على فلسفة في العلوم، وليس فقط على رؤية للتاريخ والإنسان.

15 - الأدب العربي في «عصور الانحطاط»، عداوتنا الراهنة للمخيول ذات وظيفة؛ أولوية العقلاني ليست إلغاء لغيره.

يُدرس تفكيرنا العقلاني ويُقارِب المخيول الذي يُهاجم، في الوقت عينه، بقسوة ورغبة في أن يترك المجال للعقلاني. صحيح أن المِخيال لا يقدِّم الواضح والمُمنهج: لكننا لا نستطيع نسيان اكتنازه فينا عبر الاصطوريات، والخيميات، والتنجيم، والشعر، والسحر...؛ كما أننا لا نغفل أنه ذو قيمة، وأنه لغة عالمية للإنسان، وموحدة وموحدة.

إنَّ المِخيال العربي كثر لا يدعو الفكر الفلسفي، المؤسس على العقلانية المحضنة، إلى إلغائه: ليس فقط لصعوبة ذلك، وليس لأننا نعشقه، أو نحبيه، ونعيد بعثه، ونودّ تخصيبه للحقل والإنسان. لا نريد العيش في الاسطوري، ولا نرغب في أساليبه في النظر والتفسير والمعالجة... لكننا لا نرغب أيضاً في قوله شاملة تجعل حياة الإنسان غير ممكنة إلا برفس المخيول، والرمزي، والحدسي، والنفسي؛ وأنه لا بدّ من التعبّد الأحادي للموضوعي، والحقيقة العلمية، والعقل المحض. إنَّ المِخيال حقٌّ للإنسان، وجانب من الفكر والثقافة، ويُعدّ لا يختص به الحيوان والجماد. هو ضرورة بيولوجية اجتماعية، بل وحتى عقلية. ومن المعبر، في هذا المجال، أننا أعدنا الاعتبار، في هذه الموسعة إلى ما أسموه عصور الانحطاط (؟): فبرغم الأوهام والأضاليل ومضادات العقل، يبقى المتخيّل نشاطاً بشرياً، وجزءاً أساسياً من الثقافة، ومغيّراً في العالم، ونزعة متأصلة في الإنسان مرتبطة بكيئونه وتصوراته عن الوجود والمصير⁽¹⁾. فكلّما بحثنا في الكائن، من وجهة أجمعية أو برؤية موحدة شاملة، يزداد التقدير للدور الأيضي [الأنطولوجي] للمخيال، والفكر الباطني الاستسراري، والبعد المنفلت الشارد اللاقائم على المادة الصرفة (والمحسوس، والعيني) بمفردها أو لوحدها فقط. لا تُنكر عطاءات الرغبة في الخلود، وتصوراتنا عن الخلود، وما يُقال عن قدرات غير منضبطة بالمقياس الموضوعي والاحصائي أو بمقاييس

(1) قا: دوران (G. Durand)، البنى الإناسية للمخيال (بالفرنسية، P.U.F، 1963)، ص 466.

الوزن والطول والسعة، وما يقال عن العالم «الداخلي» للنفس أو للإنسان والوعي والفكر أو عن «الروح»... ويبقى العالم البشري أكثر من أن ينحصر في عبادة الامتلاكي، والنافع، والمادي، والاستهلاكي، والعمل...؛ فثمة بُعد آخر ملتصق بما نحن، نكون بإنسانية الإنسان، بالكينونة للكائن: إن هذا عمق لاصق لا منفصل، مقابل ومواز، حيال ما هو جسدي وغير علمي ولا عقلي.

إذا كانت تتغلب الجوانب السلبية في الشعر والخطابة والأدب وعموماً إبان بعض الحقب التاريخية، فإن الدراسة النقدانية الاستيعابية (الكُلّية، اللاتقطيعية واللائتقائية) أظهرت قيمة المخيول والرمزي والأصطوري في القطاع الذي زعموا بكسل أنه فارغ، هراء، شكلاني، كسول. إن في ذلك «الكسل الفكري»، أو الترف والتسلية اللفظية، حقاً للإنسان، وبعداً حضارياً، ومطلباً أو نزعة أساسية عند الكائن البشري ضمن بعض الشروط السياسية الاجتماعية. فذلك الأدب المفترى عليه، والذي يعامل بأسلحة نقدية حديثة، له منطق، وأساطيره، وفضاؤه: ارتكز على الذاتاني، وعلى نوع من التواصل والتدبر والقيم الجمالية...؛ وهو مكمل للأدب الذي من أنماط أخرى مختلفة، أو بنية أخرى وأسس عامة مغايرة.

إن عبادتنا الراهنة للعقلي، للعقل، مبررة. بل هي حتمية، يفسرها وضعنا القائم، والانجراح في الشروط وفي الحاجة للاحتماء والاطمئنان. كذلك، فإن العدائية للمخيول (والأصطوري، والانفعالي، والعواطف...) مقدسة: فنحن نقدس ما ينقصنا، ونعادي ما نلظنه من عوامل التعويق في انغراس العقلانية والديمقراطية داخلنا. كذلك فإن خوفنا أو نفورنا من الخطابة وعلوم البيان والصنعة والبديع (أو ما هو استعارة وجناس وكناية وما هو ألعاب لفظية) هو نفور مبرر، سوي ومؤشر على رغبة بالعافية أو بالعقلانية. لكن ذلك جانب من الظاهرة. فالمخيول ليس، مرة أخرى، شروداً وابتعاداً في الضلال القاتل لأنه جانب من الحياة ويعدّ من الأبعاد المتكاملة للإنسان ينبغي تمييزه واستيعابه.

16 - التأثير اللاواعي المستمر للكتب الأمّاتية (التأسيسية، الينبوعية...):

ما تزال «المعلقات الإسلامية»، في العلوم العربية الإسلامية، قائمة وقُدوة⁽¹⁾. لذا،

(1) ينفعنا هنا تحليل نفسي للأدب العربي عموماً: لقطاعات الفخر والهجاء والرياء والغزل...؛ وللمعلقات (الآثار الكبرى) الإسلامية.

يسعى الخطاب العربي الراهن إلى الوعي بتأثيراتها الممجّدة وتحكّمها اللاواعي الصارم في بعض السلوكات والاحتفالات والأحكام، وبالحضور السافر وليس الفاتر للمبادئ والتصورات والمفاهيم التي تحكم رؤيتنا للوجود والمصير والقيم والتي ما تزال تغذيها فينا وتُحرّكها تلك المعلّقات في الفقه والأدب واللغة أو ما إلى ذلك.

يبدو اليوم كأن تلك المعلّقات «وُلدت كاملة»؛ فهي وإذ خُرِجت إلى الناس على الورق لم تلبث أن أضحت مدوّناتٍ رسمية محمية، فاعلةٌ موجهة بل متسلّطة: تتعزّز مع الأيام، وتتغطى شيئاً فشيئاً بطابعٍ يقرّبها من التقديس أو يضعها فوق النقاش ومنيعاً أو النبع الأم. وتلك «الكتب الأمهاتية»، أو الأعمال التي هي أم الأعمال اللاحقة، تُمثّل الأبرز والأساس الأكبر في مهاد الفكر العربي: تشكل إطاره ومرجعيته؛ وتُظهر مؤسّسة للعصر «الذهبي» الذي ينوجد في حضارات الإنسان والوعي البشري.

يعلّمنا خطابُ الطبّ العقلي والصحة النفسية للفكر ضرورة إخراج المفاعيل الواضحة واللاواعية، المكبوتة والمخيولة والرمزية، لتلك «الأعمال الأمهاتية»، إلى النور. فوضّع تلك المفاعيل والتأثيرات أمام العقل خطوة أولى قبل التحرر من قيادتها للسلوك الحاضر، وتوجيهها النسبي للشروط الاجتماعية وفكرنا الراهن. توضع أمام العقل، تُستخرج من أعماق «الهدأ» الثقافي كي تُنتقد وتُستوعب أو، بكلمة أخرى، كي تُستثمر الشحنة الانفعالية هنا في سبيل إعتاق الشخصية من المرَضِي واللامتكيّف. وذلك الاستخراج أو الاستدعاء، للذكريات والتجارب والحوادث «الطفولية» الممثّلة في تلك الأمّهات، يعين على المعرفة بأسباب التلبّث في تلك المرحلة الطفولية، أو التثبّث بذلك القديم الحيّ والمحرّك للحاضر بسلبية أو المُخلخل للشخصية والتفكير والسلوك.

مقال التحليل النفسي هنا شديد الوضوح: إنّ التجارب (المدوّنات) التأسيسية (الطفلية، القديمة، التدشينية...) ما تزال حيّة تعوّق سلوكنا الحاضر، وتمنع التحرر، وتحدث الاضطراب ونقص التكيف. إنها «آثار» أو «حوادث صادمة» توجّه بقسرية وحتمية: تقود إلى ذلك الاتجاه؛ وتخشى أو تُسكت وتُضطرب إزاء اتجاه آخر. وهي «ذكريات» حيّة تتعيش بالصراع، وتتعيش فينا الصراع، بين اتجاهات متناقضة، بين أيديولوجيات متناحرة وتناحرت على السلطة والهيمنة وقيادة النظر في الوجود والمصير. إنّ بعض النقص الراهن في التكيف للفكر والحقل، للشروط والشخصية مُسبّبٌ بمفاهيم وتصورات وإلياتٍ تتحكّم فيها التجربة العربية الأولى (النمطية، أو الأصلية أو التكوينية). إنّ المخيول والرمزي والإيماني عوامل لها هنا حضور وتأثير واقعي؛ أو هي

واقعية كالواقعي عينه بل وأكثر. وهي التي تجعلنا نرتعب أمام الفسيح الواسع المفتوح (قا: خُواف الأماكن الفسيحة اللامسيجة، «الفُساح»)، ونشكو من الهكع (الخوف على صحة الشخصية وسلامتها)، و...، و... .

القسم الثاني: أشمولة وكلمة رغبة

1 - من العلائقية المتناضحة والتغاضي بين تلك القطاعات إلى استقراء الهيكل العام لها:

ما يجمع بينها، في العَلَن أو المضمر، هو الرغبة العلاقية بالمعرفة، بروحية الحية التي تجتاف الفريسة وتحيلها إلى نسغ يُحيي. وما نودّ لها أن تجتمع حوله، وينمي علائقها وتغاذيها، هو الارتكاز على أن الحقيقة رغبة لا تُشبع، ومعطى لا يبلغ الكمال أو الانطباق على ذاته. وذلك لأن الحقيقة معطى تاريخي، يتطور، ويصير، ويحرك النقد، ويتحرك بالاستيعاب المتوتر، ويستلزم الحرية وتخلقه الحرية: يعمّق إنسانية الإنسان باتجاه الشمولي في الإنسان، باتجاه الإنسان وكل ما في الإنسان؛ باتجاه التّعالّي فالتّعالّي باستمرار.

2 - من التشخيص الوصفي للانجراح إلى التفسير التكييفاني (التكيفي) القصد والرؤية (النزعة)، أشمولة:

يتلازم التشخيص والتضميد: يستدعيان بعضهما بعضاً؛ يتغاذيان. وبعد أن تعقّبنا المضطرب، يجذبنا إليه ويستدعينا الفعل العلاجي. هنا سنفترض، قصداً لتسهيل المقاربة، أن الفكر العربي الراهن مصاب بفُكّار، بمرّض نفسي (عُصاب، عارض). سنفترض أنه يجوز لنا، وأنه ينفعنا هنا، اعتبار ذلك الفكر مصاباً بعقدة نفسية، وأنه من ثمّ يمكن لنا، وأنه ينفعنا، منهج التحليل النفسي الإناسي المتمركز حول الصابر (العميل، الزبون)، وحول الثقة بدور الوعي والإرادة والعقل في الإطفاء والإنقاء والإشفاء. قبل المحاولة، أو تسهياً للمحاولة إن لم نقل تطبيقاً لها بقصد التمرين والتهيئة، سنطرح ذلك الافتراض على اللغة:

أ/ اللاوعي اللغوي، اللغة واللاوعي؛ العقدة النفسية للغة العربية:

نحن لا نقصد هنا فقط تأجج رغبة الفكر العربي بأن تغسل الحداثيّة الصّرفنحو

(قواعد اللغة)، وتخصّصه، وترصّده؛ لإعادة تعضيته وتبنيته بحيث يسهم في التكييفانية، وتكيف هو أيضاً بإيجابية مع العقلاني الراهن، وروح العصر، والمعيشية... فهناك رغبة أخرى، والفكر الرغوي يكون ضرامياً، بتعبير يكون جسراً حياً سهل المنال بين ما في الأذهان وما في الأعيان توصيلاً واكتفاء وأداءً.

لعل الأهم هو اللاوعي الثقافي، برغباته ودينامياته، بالإليات التي يفرضها على تطور اللغة وتطويرها أو على عمل الفكر الراغب. رأينا في فصل سابق دور الإليات اللاواعية في توفير اتزان، أو تكيف غير إيجابي ولا خلاق. بكلمة أخرى، إنّ اللاوعي الثقافي يحكم السلوكات التي تغذي الفعل الصّرفنحوي، واستعمال القواعد من جهة؛ والمساعي لمحاكمتها ومجابتها من جهة أخرى. ففي ذلك، في الإنتاج أم في الاستهلاك⁽¹⁾، يقودنا منطق تحتي ضمني هو تبريري، وتقطيعي، واستنباطي (وشتى ما تتجه كما سبق أن رأينا طرائق التكيف الناقصة). ويصحّ ذلك التحليل عينه في حقل التعبير الخاص بأساليب التعبير اللفظي؛ فهذا أيضاً لا بد من وضع اللاوعي، المستور والمقنع، أمام نور العقلانية، أمام المعرفة الموضوعية المناهج [الموضوعانية] والمطورة.

وهناك بعد ما هو أهم من الأهم الذي سبق: إنه اللاوعي للغة العربية نفسها؛ إنه اللغة العربية واللاوعي، أو اللغة واللاوعي، أو العقدة النفسية للغة. فبحسب المنهج التحليلنسي الذي هو هنا مثير أو كاشف ومساند، نستطيع أن نفترض وجود لاوعي خاص باللغة العربية اسمه الجذر. وفي افتراضنا الذي يُبسّط، فإن الجذر هو النبع الذي لا ينفك عن التأثير في المصب، في الراهن، في المستهلك؛ وذلك التأثير هو ما يجب تحليله، أو غلبانه على نار العقل، قبل استهلاكه⁽²⁾.

إنّ نمو الكلمة العربية، أو تكاثرها، يكون فعلاً مع الجذر، وبه، أو من داخله. ألا يبقى بذلك الفعل اللغوي التكاثري مقدّماً بالنبع، أو بالتجارب النمطأصلية والذكريات الطفولية للكلمة؟ إنّ تكوين الكلمة الجديدة يبقى ضمن الجذر، ضمن اللاوعي للكلمة،

-
- (1) الأيديولوجيات العربية الكثيرة، أو الهرب إليها، مكشاف وشاشة: مكشاف لكبت؛ وشاشة نسقط عليها أو نقرأ انجرأحاتنا والعوارض النفسية الفكرية في خطابنا وممارستنا. إنها تعكس إوالية البلسمة، أو المحقد الباحث عن تنفيس. ولذلك فهي نافعة وضرورية.
- (2) الاستهلاك أو الاستعمال للقواعد لا يمرّ دون موارد وانجراح: فقارئ النص يضطر لاتباع سلوكات ناقصة إذا رغب بالتوكيد الذاتي لفصاحته، أو بالتكيف مع المثل الأعلى أي مع تشكيل أواخر الكلمات دون الوقوع في خطأ.

أي ضمن تجاربها الأولى السحيقة وعلاقتها الأثرية الينبوعية مع المعنى، مع الواقع، مع الفكر.

فكأن الكلمة تشكو من عقدة نفسية، من مكبوتات تأبى إلا أن تؤثر: ما هو سحيق وآثاري سبب العارض الراهن، أو سبب العُصاب والاضطراب. ذلك كل ما قصدته في قلبي إن الكلمة العربية مصابة بعقدة نفسية، بنُفاس، بعُصاب يهوى المناخ والحقل لنشوء الأفكار أو المرض النفسي في الفكر. ما هو الحل؟ كيف يتم الاستيعاب للاضطراب هنا كي تتحقق الصحة المتزنة أو التكيف الإيجابي؟ باتباع الطرائق المحللة أعلاه؛ فلعلها تقدّم المعرفة، ومن ثمّ بداية كل علاج تُوافق عليه الإرادة العاقلة. إلا أن اللُصقانية، أو المنهج الذي يلاصق بين الكلمات أو يدخل السوابق واللواحق على نحو يمسّ الجوهر والبنية للكلمة، تلوح هنا واعدة مبشرة: التلاقح بين كلمتين، بين جذرتين، يعطي نسلاً جديداً قوياً من الكلمات التي تحل مشكلات المصطلح العربي في ميدان علوم الطبيعة، وفي دنيا اللغة اللانفعالية أو الفكر المستوعب بإسهام في حضارة التكنولوجيا والثورات العلمية، أي حيث الاصطورية الراهنة والسحر الجديد للعلم والاتصال.

ب | لنطبّق ما قلناه بصدد لاوعي خاص باللغة، أو عقدة نفسية تتحكم في سلوكات ومتوجّات هذه اللغة، على الفكر العربي، على الخطاب العربي الراهن. سبق أن قلنا إن عصاب اللغة عامل مهتّى وفعال داخل أسبابية الأفكار (العُصاب يصيب الفكر). يوضع هذا جانباً؛ لا يهّمنا أمره هنا. الأهمّ هو أن الخطاب العربي الراهن، وبحسب ما قيل أعلاه بصدد اللغة، أمام رغبتين ينفعنا ويلزمنّا تحقيقهما لبلوغ «الشفاء» ما دما نسعى له ونرغب به. الرغبة الأولى هي: وضع اللاوعي في ذلك الخطاب، وضع اللاوعي الثقافي للفكر بينابيه الأولى وتجاربه الأساسية الكبيرة السحيقة، على أريكة التحليل النفسي الإنساني، على نور الوعي المُفكّر. والثانية هي اللُصقانية التي تُقدّم منهجاً يولّد الأنسال الجديدة المقويّة في المصطلحات والكلمات، في الأفكار والمعاني. لكن اللُصقانية هي كل شيء عدا التوفيق والانتقاء، عدا المزوجة والترميم والمصالحة. ألم نر أنها فعل عقلاني محض؟ إنها تَصْهر، وتبني التوليفة المبدعة الإسهامية أي التكييفية الخلاقة. فخصائص جديدة تظهر في العطاء الجديد: خصائص ليست موجودة في المكوّنات أو العناصر.

ج | ما هو العامل الحاسم، داخل الأسبابية المعقّدة، في انجرحات الخطاب العربي الحالي؟ وماذا سيكون ذلك المغيّر الحاسم، داخل التغييرانية العامة أو التكييفية

العقلانية، لذلك الخطاب؟ ما هي التفسيرية التغييرية؟ أو التفسير الذي يغيّر والتغيير الذي يفسّر؟ ما هو...؟ ما هو...؟ إنَّ جِلْدَ الرغبة بالجواب قد تدفع بنا إلى مزالِق الایدولوجيا التبسيطية الشعاراتية، إلى مهاوي اللفظانية والأمانى الجامحة. السكوت جواب؛ عدم الإجابة موقف. لكن ألسنا أحياناً نُقاد، كما في التكرار القهري، صوب نقطة البداية؟

إن ما قلناه، في البداية، عن التحليل النفسي الإناسي هو قول في مُسرِبٍ إلى الأغوار، أو في منفذٍ إلى غورانية الفكر والعلائقية الأثرية: أي إلى أسس وأصول العقلية العربية، إلى المكوّنات التحتية والمواقع الينوعية لتجريحات الفكر الرُشداني حيث العقلية المنهجية والعقل الصارم. وذلك المنهج، ذلك النمط من التحليل النفسي الإناسي، لا يُغفل دور العوامل الإجتماعية (الاقتصادية، السياسية، الثقافية...). إنه يعي جيداً الحضور المؤثّر للتاريخ، للتجارب المتراكمة فوق الطبقات الأولى الشخصية والفكر. فنحن أمام رؤية شمّالة تقوم على الثقة بأن المجتمع الذي لا ينتج سلعةً الصناعية والتكنولوجية المتطورة قد لا ينتج الأفكار الصحية القوية المستقلة؛ وأنه على الفكر واجبٌ أن يُنتج المعاني القويّة أو يعيد المَعْنى باستقلالٍ ومعاوِة كي يستطيع أن يتصنّع جيداً ويسهم في خلق تكنولوجياه الناجعة؛ وأن الفكر والمجتمع، أو النمط الفكري والنمط الاجتماعي، يتساندان ويتغاذيان.

خلاصة

3 - توصيات، الصحة العقلية للثقافي أو للفكر والسلوك:

1 - ربما قدّمت محاولتنا معرفةً متماسكةً، صادقةً في وصفها للواقع وفي تشخيصاتها، بالشروط الموضوعية للحقل وبالشخصية أو بالفكر المنتج وبأدوات الإنتاج المعرفي وقيمة ذلك الإنتاج وعلاقته بالواقع والمستقبل. فنحن نرغب بمعرفة منظّمة، قائمة على المناهج التي تحكم العلوم، الإنساني منها والطبيعي أيضاً، لما هو في الحاضر وما بعد الحاضر، لما هو علاجي وضرورة أو لا بُدّة^(*)، في مجال تنظيم الوسط، وتعزيز الأنا القويّ، وتنويع التجارب، وتحرير روح الأمة، وبلورة استراتيجية في المشتركة والتعاقد

(*) اللا بُدّة: الضرورية، الواجبة المفروضة علينا (لا بُدّ من أن...). صارت متداولة.

لما بين المختلفين رأياً وحرية وفكراً، وفي التكيف المستمر الخلاق مع ثورات العلوم في الدار العالمية للحدثة القائمة والغدائية. فالتكيفانية، كالحال في تشخيص عارض نفسي أو توعلك جسدي، تنطلق، كما فعلنا في هذه الموسعة، ليس من أحروجة هي إما التراث وإما الحدثة⁽¹⁾. ينطلق التوصيف والفهم، ومن ثم العلاج (ومعه الإطفاء والإنماء)، من الموقف الحاضر مأخوذاً كنتيجة جدلية داخل وحدته مع الماضي. فالصابر المائل أمامك كمحلل ومحلل هو الذي علي أن أتعامل معه كي يحقق الايجابي في شخصيته، والاتزانة وضبطه الذاتي واستجاباته الناضجة مع الحقل. إذ هنا تتحقق المعرفة الباحثة عن التكيف الايجابي عبر طريقين:

أ/ التعرف على تراثه (ماضيه، شخصيته بكوامنها وطفولتها وتجاربها الصادمة...).

وتحليله.

ب/ تفحص الواقع الحي لجسده أي لأعراض التخلخل والعوارض، للقلق والانجراح، للمرض والإصابة (في الجسد، في الشخصية، نفسياً أو بدنياً أو هما معاً).

2 - ويتحقق العلاج عن طريقين:

أ/ العلاج النابع من الحاضر، أي العلاج الفوري المباشر؛ كالحال في العلاج السلوكي حيث يُعرض الصابر، الذي يخاف من قطة، لموضوع الخوف. وهنا أيضاً مجال الأدوية، والجراحة، والعلاج بالإقناع أو بالتخيّل أو... أو... .

ب/ العلاج بالتنقيب عن جذور المشكلة في تجارب الإنسان، ولا وعيه، وتراثه... . وهنا طريق في العلاج طويل شاق، لكن شامل وجذري. والعلاج المتكامل، كالحال بصدد المعرفة، ليس حكرأ على موقف واحد أو منهج وحيد؛ بل هو تكامل العقلاني والتجريبي... .

3 - ما هي الحال بالنسبة للفكر العربي وللواقع، أو للبنى والشروط، إن من حيث المعرفة أم، في خطوة أخرى، من حيث إعادة الضبط تبعاً لمعايير الحدثة والاتزانة الخلاقة أو التكيف الايجابي؟

لا بد من طريق معرفة الماضي، ومن تحليل تراث المرء ومخيوله والرمزي فيه

(1) سبق أن أشرنا إلى ما في هذا التتميط المانوي من تعسف واعتباطية، من اختزالية وتشبيء. فهنا طرح مغلو، كالحال بالنسبة للثنائية المعروفة: الدين/ العلمانية، الدين/ الدولة... .

واللاواضح وطريقة تفكيره المألوفة وسلوكياته القديمة. هنا نعيد قراءة تاريخ الشخصية لوضعه أمام الوعي، ومن بُعد كي نتعامل معه بوعي وإرادة مخططة قاصدة. وهكذا نعيد تأويل الخبرة والتجربة (التاريخ للحالة)؛ من أجل التوجيه، وإعادة الضبط، والاجتهاد، وإعطاء المعنى الجديد والوجهة الايجابية. والوعي بالخبرة القديمة خطوة على طريق التجاوز؛ وضرورة من أجل إعادة بناء الشخصية، ومن أجل الاستيعاب أو تسمير الطاقات في شكل متكيف مع الظروف والمتغيرات. ما مضى لا يعود، لكن وعينا به هو المهم؛ وإعطاؤه معنى جديداً موجهاً بناءً هو الأهم. نتعامل لا مع ظواهر الماضي، بل مع ذكرياتها والتصورات الباقية فينا عنها في وعينا ولا وعينا، في فكرنا وسلوكنا. موقفنا الأساسي يكون موقف الصابر من خبراته القديمة: يعطيها معنى جديداً، يعي ما تركته فيه وما أحدثته، يملك روحها بأن يتمثلها ويتجاوزها، ويأن ينفس ما فيها من مؤلم أو مؤثر؛ نحطها كي نتغلب على الانفعالي والطفلي فيها. بذلك التملك تفقد الظواهر التاريخية، والخبرات الصادمة والمواقف المقلقة الجارحة، تأثيرها الانفعالي علينا⁽¹⁾.

تاريخ الفرد أو الجماعة، تراث السلوك أو الفكر الراهن، لا يُحذف؛ والثقافة لا تُلغى. لكن الصحة النفسية، وأي مواقف اتزانية، تعمل على استيعابه وتجاوزه، على التعلم منه أو الوعي به وتخطيه والتكيف المتجدد.

(1) قا: ظاهرة تمثيل الطفل لدور الأب، أو للحيوانات المخيفة، طلباً للقضاء على انفعاله إزاء ذلك.

الملف الثاني

اضطرابات وظيفية

اللاعقلاني وتضخم الانفعالي أو اللاعلمي واللامتياز في

الحقل والشخص والعلائقية

تحقيق «الأننا القوية»، في الشخصية والحضارة، تحقيقاً لاستقلال الصابر عن الأب والمعلم في حلّ المشكلات والتوترات، واللفظ العاطفي المزدوج (حيال الماضي وحيال القواهر الراهنة)... ليس تقديم الصحيفة النفسانية للمحبّطات هو من نمط ما يكتبه نفر من الدارسين المجرّحين في الحضارة العربية الإسلامية، التأسيسية أو الراهنة؛ فنحن نبغي النقد الحضاري الهادف، أو توفير الشروط الأسرع للتكيفانية الخلاقة الأقدر: نبغي القوة في اعتبار الذات، والاندفاع، والسيطرة على الوجود، وحرية التعبير الذاتي.

معرفة نقاط الضعف في سمات الشخصية والحضارة طريق إلى قبولنا لذاتنا بلا مبالغة أو نقص، أي بعيداً عن النرجسية وانجراح الثقة والمشاعر بالإثم وبانعدام الكفاءة والأهلية. وتلك معرفة تعمّق الشعور بالحاجة إلى تحقيق حاجات الاحتماء والأمن المستقبلي والتوكيد الذاتي، وإلى التكيف الإيجابي الشامل، وإلى السيطرة على المقاومات الواعية واللاواعية في طريقنا إلى اكتشاف (وعلاج) خبراتنا الانفعالية المؤلمة المظورة والمعلنة.

عند المقاربة الأولى: المرض النفسي انجراح ثقافي

1 - معرفة المَرَضِيّ تثير معرفتنا بالعلاج؛ وبالعكس :

يؤدّي تحليلُ بنى الثقافة، أو الدراسةُ النظرية لطبيعتها ومسيرتها ورغائبها، إلى تحليل اضطراباتها من جهة أولى؛ وإلى البحث في سُبُل إعادة التعضية والطرق التأهيلية. إن ذلك النوع الأول من التحليل يعزز النوع الثاني: الإرشادي؛ أو على الأقلّ التقييمي المعياري. والعكس أيضاً صحيح: أي أنّ التقدم في العلاج وأدوات المعافاة يطرّو أيضاً معرفتنا بطبيعة الثقافة، أو بالكشف عن ديناميات في تلك الثقافة. فأشكال الاضطراب التي تنكشف أمامنا هي وسيلة معرفية، وطريقة ارتيادٍ للسويّ أو لجوانب منه. وتطوّر طرائق العلاج هنا تُطوّر دراستنا للثقافة وللمضطرب (أو الاختلالي، المَرَضِيّ)، في الوقت عينه ومعاً. معرفة المازوم والمرضي أساسية، بناءً وتطويرية.

2 - المرض النفسي مرضٌ ثقافي، الثقافة كمكوّنة للعُصاب الفردي وقسريات التطهّر والاعتسال:

ربما لا يكون بعيداً عن الصواب قولٌ يحيل الأمراض (الاضطرابات، التخلخلات) النفسية إلى أمراضٍ ثقافية أو، على الأقلّ وبالتحديد، إلى أسبابٍ ثقافية (سلوكية معاً وفكرية؛ سلوكٌ ووعي). بذلك يكون العُصاب فُكاراً، أي مرضٌ فكري بل، وعلى الأدق، فإن العُصاب ثقافٌ⁽¹⁾ أي انجراحٌ (إصابة، خلل، توتر، قلق) في ثقافة الفرد التي

(1) الثقافة (على وزن سُعال وعُصاب؛ صيغةٌ تدلّ على المرض): المَرَضُ الثقافي. الفُكار: مرض في الفكر (را: الملحق).

هي سلوكه ووعيه. ليست الإصابة هنا، إذًا، ناشئة عن اختلال عضوي؛ ولا عن قاعدة تشريحية معروفة. من تلك الأمراض الثقافية التي تظهر على شكل عُصاب⁽¹⁾ عند الفرد نذكر: المخاوف اللاسوية (المَرَضِيَّة، الفوبيا) كالوساوس القسرية التسلطية، الأفكار السوداء، القلق، الحُصار النفسي، وهن العزيمة، الانهك العصبي والإجهاد، الأفعال القسرية اللاإرادية (وَرَد في مكانٍ آخر أنَّ ثقافة بعض الطوائف تُمرِّض ابنها أو تعدّه للوقوع في سلوكات مَرَضِيَّة: نرجسية، تفكير ميليشياوي، نُفاج، انفقال، عدائية ضد الغير...).

تُعدُّ ثقافة الإنسان، في هذه الأزمنة أو النمط الاقتصادي المعيشي، لظهور أعراض كثيرة من الانجراح أو العُصاب. فالسلوك الخارجي للشخصية، والميول الداخلية، في صراع مستمر: مع الحقل الاجتماعي، مع الغرائز والميول، مع الأنا الأعلى أو قيم المجتمع والسلطة والدين والأخلاق، مع الضغوط العائلية والمادية والثقافية. يفتش الثقافي، «المريض» بسبب عامل ثقافي اجتماعي، عن حلٍّ لصراعاته مع بيئته أو حقله النفسي الفكري الاجتماعي، أو عن خفضٍ لتوتره ولانجراح استقراره وتوازنه مع المحيط. يشعر ذلك الصابر [الزبون، المريض] بعجزه عن التكيف إما مع العمل، والوسط الفكري، أو القيم الدينية، أو متطلبات العائلة والمدرسة... لذلك فقد يهرب إلى الجنوح، أو يقع في النكوص، أو يُيدي تصلبًا.

قد يكون الاختلاف بين العُصاب، أي الثقافة في المعنى الذي اخترناه هنا، والدُّهان اختلافًا في الدرجة في بعض الحالات؛ أو مرحلة انتقالية قد تقود إلى الحد الأقصى. إنَّ شخصاً يعيش في ثقافة تعزز (على سبيل المثال) الإيمان بالتدخل الفعلي المباشر المستمر للجن والشياطين والأولياء في حياتنا اليومية، قد يقسم بأنه رأى وعاش فعلاً وتفاعل مع تلك الكائنات. هذه الحالة قد تؤدي إلى المَرَضِيَّة؛ والمرض بالعُصاب الثقافي ربما لا يمنع الانتقال إلى الدُّهاني. نجد المقتنع برؤية الجنِّي، لكن الدُّهاني - في مجتمعنا الراهن - هو وحده الذي يعيش العلاقة المباشرة الفعلية بينه وبين ذلك الجنِّي أو الولي أو الشيطان. أما العُصاب الثقافي هنا، فيبقى أخف وطأة: أقرب إلى المعقولة، والمحسوس والواقعي. تنمّي ثقافتنا الراهنة، بما تفرضه من سلوكٍ وانجراح وتوتر، عند البعض، نزعةً للتخيّل والتعويض والهوامات وأحلام اليقظة؛ مما يخفف التوتر ويوفر استعادة نوعٍ من التكيف أو الصحة النفسية. فقط الدُّهاني هنا هو الذي يؤكد لنا

(1) neurosis; névrose

محسوسة وواقعية الصفة الفعلية المنفذة لتخيلاته، وهواماته، وتصوراته المضطربة. قد نهى الثقافة التي تقود مجتمعاتنا لإصابة المواطن بالجنوح، والتدخل في الصحة النفسية (الفكرية، الثقافية)، ونقص التكيف أو سوءه حيناً وانعدامه حيناً آخر. يبقى المصاب، وهو يعي بالطبع مشكلته، في المجتمع: لا تظهر على سلوكه وشخصيته اضطرابات ناشزة، ولا أعراض فاضحة أو عدم تماسك في علاقاته الشخصية والاجتماعية. يعيش في عالم الواقع، ويتمشى مع الثقافة والمحيط؛ لكنه يبقى في غير اطمئنان، متوتراً، مهملاً كشيء، أو ككلمة مغفل.

3- تزامن عوامل من الخارج وعوامل داخلية لخلق المرض الثقافي :

أنتجت الثقافة المعاصرة نمطاً من العيش والمعرفة والتفكير، أو من السلوك والوعي، شديد القسوة على المواطن: نعيش في توتر اقتصادي، في صراع ودوامات، في ضجيج وغربة عن الذات، في عالم بلا صداقات مخلصة. فالثقافة تتبادل مع المجتمع تعزيز للحاق بالاستهلاك والمال؛ وكلاهما مُعرض بسبب أنه يدفع باتجاه حب الظهور، والتسابق على الكماليات، والخوف على المستقبل الاقتصادي والصحة، والوقوع في الهموم المعيشية والتوتر وربما في المهدئات والكحول والإدمانات. وبكلمات قليلة، إن الصراع، الداخلي أو مع المحيط الثقافي الاجتماعي، خصوصية ثقافية راهنة تعبد المادي والموضوعي، العمل والشيء المحسوس. والصراع في ثقافتنا بين المتناقضين واضح: نريد ولا نريد، نقبل ولا نرضى: نشد أحياناً الرغبة الإيجابية في هدف ما؛ ثم نشد الرغبة السلبية الراضة له أحياناً أخرى. والشخصية عرضة باستمرار لذلك التجاذب بين القيمة الثقافية الواحدة. من تلك الصراعات، على سبيل الشاهد، النظرة إلى الجنس: فمن جهة هو ضد الدين والعائلة والأخلاق؛ لكنه من جهة أخرى قائم في الاستعداد البدني وفي ثقافة الحداثة. ولقد سبق أن حللنا، وبإلحاح، أن نوعاً من الفصام قد ينشأ من تناقض ميلين أو قيمتي الميل الواحد المتناقضتين، وأن صراع ثقافتنا المعهودة بقيمها ورؤيتها للوجود مع ثقافة الغرب أو الحداثة والتكنولوجيا مولد للعديد من العصابات والأمراض الفكرية أو الثقافية.

4 - قصد هذه الصحيفة النفسانية [البروفيل]:

سنرى، في الجلسات الآتية، ظواهر مرضية أو غير تكيفية مع روح المعاصرة والحداثة. ليست تلك الظواهر تكوينية بنوية أو في أساس الشخصية؛ فليست هي خاصة

بنا، أو مفروضة علينا كالمسبق والقيد... فنحن نقصد أو نسعى لتقديم مجموعة السمات الضعيفة، وكلها قابلة للشفاء ونفسرها بالبنية الاجتماعية الاقتصادية أو بالشروط التاريخية، على شكل «بروفيل» أو صحيفة نفسانية. وكما تقدّم الروايات والاختبارات حصيلة الذكاء (Q.I.)، فكذلك نحتاج إلى «رسوم بيانية» (Graphiques) لما نحصل عليه من نتائج تنتج بعد الفحص والتشخيص⁽¹⁾. وهذه الرسوم تسهّل قراءة النقاط المحتاجة لإعادة تأهيل ونقد، وتسهّل المقارنة والفهم حيال بلد كالولايات المتحدة، للمثال، تقول الإحصاءات: إنه وطن فيه أعلى نسبة من القتلة والمغتصبين، من اللصوص والمدمنين، من الجانحين والعصابيين...؛ والوطن الأكثر استهلاكاً للمخدرات، والمسكنات، والخمر، و...،

(1) قا: بروفيل توهم المرضى، في: سيّلم غنيم وهدي ع. براده، الاختبارات الإسقاطية (القاهرة، دار النهضة العربية، 1964)، ص 427. أيضاً: بروفيل المكتيب، م.ع.، ص 43؛ بروفيل عُصاب الرساوس والقهر، ص 429؛ بروفيل الفصام، صص 419، 425

تشخيص: إحباطات وصراعات في الشخصية والمرجعية

بروفيل: نحو إقامة رسم بياني بالعوارض واللامتكيف في عمليات ضبط الذات وتوجيهها

الحالة الأولى: التصلب في الشخصية والسلوك والمرجعية.

الحالة الثانية: الهُجاس بالتفتيش عن قانونٍ وحيد أو عن مطلقات مجردة.

الحالة الثالثة: التشبُّث المرضي بالإيديولوجيا.
الحالة الرابعة: الفُكار بالمانويات والتصنيف القطعي أو النمطة.

الحالة الخامسة: ضمور البُعد الغوري وتضخُّم الحرفانية واللفظانية.

الحالة السادسة: التخيل الهوسي لعدوٍ مضطهد أو متأمر.

الحالة السابعة: الهُجاس بالأدروجة في السلوك والفكر.

الحالة الثامنة: عُصاب الفعل السياسي ومَرَض الثقافة بالكُلَياني.

الحالة التاسعة: البَدَوِيَّانية والرَّيفانية: رواسب موجَّهة متحكِّمة باللاوعي والمِخيال.

الحالة العاشرة: تصلُّب مَرَضِي آخر: الفكر المتعالِم

والمفاهيم «والمهياً له»، هُوس المقارنة الضالة الغائمة.
الحالة الحادية عشرة: جنوح العقلية السجالية وثُقاف
الفكر العقدي [الدوغمائي].
الحالة الثانية عشرة: أزمت المراهقة الفكرية في
الأمم الرافضة، عُصاب المحو الاغتسال في التطهر الذاتي
حيال النظام العالمي للفكر والقوة.
الحالة الثالثة عشرة: المسكوكات اللفظية في الثقافة
والتعاملية والتواصل غير اللفظي.
الحالة الرابعة عشرة: انجراحات الصحة النفسية
للمواطنة عند الفرد وفي الحقلين السياسي والمدني.
الحالة الخامسة عشرة: قواعد مشتركة أو أحكام
ضمور العضو العلمي واللاتوازن في جسد الثقافة الحي.
توليفة عامة: نحو إقامة لوحات تشخيصية نفسية،
نحو إقامة البروفيل العام والروائز القياسنفسية للثقافة.

الحالة الأولى: التصلب في الشخصية والسلوك والمروحية

1- تشخيص خارجي للحالة الأصولانية، وصفٌ للعارض، تشددٌ وتضخمٌ أيديولوجي:

المظهر الخارجي متميز: لحيية يجب أن لا تُحلق بالشفرة؛ فالحلال هنا هو فقط حلاقتها بحيث تبقى ظاهرة. يختلف طولها باختلاف يبقى ضمن تجانس عام؛ الاختلافات طفيفة. تقود أدبية خاصة، منغوسة في الأحاديث النبوية، التعاملية حيال الشارين، والزي، والسُّبحة، والتحية، والزيارة، وقواعد الضيافة والطعام وشتى جوانب العلاقات البيفردية والعائلية. من جهة أخرى، تتصف هذه الحالة باحتفالات وشعائر خاصة تميز السلوك: ينفر الصابر من الابتسامة؛ ولا سيما من الضحك العالي أو الفقهقة؛ يردد نصوصاً دفاعية عندما ينظر لوجهه في المرأة، أو للمرأة المتبرجة بل وحتى اللامحبة. تلاعب أصابعه سُبحته، وربما لحيته؛ يكرر نصوصاً وممارسات محددة، كما ولو أن التكرار قسري واضطراري. يحترم إلى حد تبريكي ومبارك المتدين والممارس؛ ولا سيما شيخه والمشايخ عموماً. يغذي التكرار لبعض الطقوس، والتقيّد بأدب معروفة، والتحرك داخل تعاملية (مع الأهل، مع الجار، مع الواقف أو الجالس أو السائر على الطريق والمرأة)... وثمة التلّفظ على نحو شائع ثابت ببعض الردود عند ذكر السلف أو النبي أو القرآن، والتنكر لحضارة الصناعة أو للانبهار بالآلة، والانصياعية للتراثي، ورفض التغيير وما يطالب به الفكر التجريبي العقلاني تحت اسم الحداثانية... تلك هي خصائص، من بين أخرى، قد نستطيع ملاحظتها على السلوك المعيش، وعلى التفكير، عند الحالة الأصولانية النمطية. تلك الثقافة، بشقيها العملي التصرفي اللاصق بالجسد والحركة والنشاط اليومي، وشقيها المائل في الذهن والتعبير والمعرفة والنظر، هي الثقافة التي

تصف تلك الحالة التي نحاول أن نضعها على «جهاز التحليل»⁽¹⁾.

2 - أريكة التحليل النفسي الإناسي، نحو استكشاف اللاواعي واللامفكر به واللامناقش والكامن:

يُبدأ بالتقاط المسكوكات اللفظية والسلوكية، ثم تُعزل العناصر في العرّات والفسريّات كي تُطرح للتضخيم ولتُدْرَس على أريكة التحليل النفسي الإناسي: هنا نأخذ، على سبيل العينة، السبعة، أو اللحية تداعب بالأصابع، أو التمتمة بنصوص احتمائية تكرارية، أو الموقف الفكري الدوغمائي في حل المشكلات وطرحها. هل هذه القهريّات في السلوك والتلفظ أفكار ثابتة هُجاسية وسواسية؟ هل يصحّ اعتبار تلك الحالة مَرَضِيّة، أو غير سوية؟ أو قليلة المرونة ومن ثم غير متكيفة مع متطلّبات الصحة النفسية العقلية للمواطن كما يجب أن يكون من حيث المعاصرة والحدّثة؟ أليس خطاب الصحة النفسية خطاباً يوصي باستكشاف اللاواعي والنفسي المكبوت في الشخصية الأصولانية، وليس بتجريحها أو تأنيبها؟

3 - حالة نكوص تطهيري، الاحتماء النكوصي القسري والمرغوب:

ثقافة الأصولاني غير متكيفة، متصلبة في مواقف محدّدة. ترى أنّ الثابت، والتجربة التاريخية البينوعية، والحل المتشدّد أو العامل الروحي وحده، عوامل هي وحدها تحقق التكييفانية ليس فقط لإنسان بل وللإنسان في العالم. وبذلك فإن تلك الثقافة، كما يُرى، تُنكر الواقع: تراجع، أو تنسحب من التاريخ والراهن والقائم. ويكون قصدها عموماً إعادة الإنسان المسلم قوياً، في أمة قوية ودين عزيز واقتصاد متين. تقوم إذاً هذه الثقافة النكوصية بوظيفة الحامي: إنها مرجع وثوقي، حنون ومطمئن، وملاذ حصين، وحلّ أصطوري لكل مشكلة (فردية أو اجتماعية، للمواطن وللجماعة). وتقدّم تلك الثقافة بلسماً، ومخفّفاً لكل توتر، وأداةً مصالحةً للذات مع مستقبلها، ولل فرد مع تمزقاته، وللحقل مع انجرّاحاته وضعفه داخل النظام العالمي في السياسة والاقتصاد والفكر. في

(1) الأصولية حركة معروفة في كل حضارة، وهي اليوم بارزة في الأديان. تزدهر في حالات سياسية اقتصادية انعطافية، أو تاريخية حاسمة. ندرسها هنا كعينة، وفي واقعنا العربي وحده، ومن جهة نظر تحليل نفسية. وهي ظاهرة تخضع للتحليل تبعاً للقوانين المتحكّمة في العلوم الإنسانية. وإعادة تأهيل الشخصية التي فقدت الليونة أو المرونة ظاهرة علاجية مضمونة المآل.

هذا النكوص مزائدة على كل حلّ يقدمه الفكر في مجال الاتزانة المرغوبة للذات العربية، وتعويض وهمي، وإغراق في أيديولوجيا أو في ذوبان نرجسية جماعية عذبة⁽¹⁾. إن الثقافة عموماً، كالحال هنا، شاشة تنعكس عليها ليس فقط أمراضنا وسليباتنا (التي أكثرنا هنا من ملاحظتها)؛ بل ونقرأ عليها أيضاً احتمالات وتنبؤات وطموحات. والوعي الثقافي عند الأصولاني مفكّر: يكشف عن الذات المضطربة، وعن الرغبة بالتغيير، وعن الاندفاع وطرائقه نحو خفض التأزم والتمازق. وفي كل هذه الخطوات أو الحالات للوعي الواحد نقرأ آفاقاً معرفية محدّدة التخوم والأدوات والمصطلحات والمرجعية. فالاعتقادي هنا هو القائل، والعامل الحاسم هو المخيول النفسي والرمزي. من هنا يسهل فهم دوغمائية النزعات الأصولية في العالم، أي التطرف في الأحكام، والتصلّب أو التسلط، وشدة الوثوقية، والعودة القسرية إلى البدايات.

4 - دور العوامل الفردية والبنى الاقتصادية الاجتماعية في الاندماج بالأصولية وفي التصلّب والجذرية:

لن نبحث هنا في الظواهر السياسية الاجتماعية التي تغذي الأصولانية، والسلفانية عموماً. فهناك بنى مادية، وعلائق اجتماعية اقتصادية، ومواقع أو منابت معيّنة داخل المجتمع، تقوم بدور الوقود للحركات المتشددة أو لبناء الشخصية المتصلّبة. إن التلاقي بين إنسان معيّن والثقافة المتشددة، أو هربه إلى تلك الثقافة واستعواذه بها، قضية نفسية اجتماعية معقدة يوجب تحليلها ضرورةً استكشاف لا وعيه الفردي، وحقله الاجتماعي التاريخي، وتفاعلات أخرى واعية واضحة. فلذلك التلاقي (أو الهرب، أو التغاضي) قاعات وغور، واستعدادات شخصية وذاتانية. إذ تمارس الثقافة تلك دغدغة للعلائق الأثرية، وللمكبونات والقلبي الأصلي⁽²⁾. فتلك الثقافة، كما سبق، أمّ حنون، واستيلاء إيمانيّ من الداخل يجذب بغيوبة وسحر وإبهار، وردّ على الانهزام العميق أو على الرغبة بالحل الجبروتيّ ويدفع الأخطار الهوامية والفعلية، والتحصّن اللاسويّ بدرع ضد مشاعر الإحباط والقصور والتبعية⁽³⁾. المتغلّب في حركات التطرف هو المخيول، والشعارات

(1) قا: إوالية النكوص كعملية دفاعية عن الذات وكأداة غسل وتطهير.

(2) يستدعى، إلهاماً، أنّ الحركات المتشددة تنبع من هزائم المجتمع، أو من فشل الأنظمة القائمة، وكرفض للحلول الشائعة المعتبرة ناقصةً ومسيئة.

(3) ليس موضوعياً أن نقبل بالمعنى المتشجّع المغرض لهذه الحركة التي أخطأت في اجتهداها الباحث عن الحقيقة. فهي ظاهرة؛ ومعروفة في كل الأمم والأديان والأزمان.

والكليشيهات، والمزايدة. ذلك أن القيم العاطفية تقود هنا حقل القيم؛ والانفعالي هو الأول. وتكون العلاقة الدمجية أو الاحتماء الدمجي (بالماضي، بالدين، بالفعل السياسي الكرامتي) مَنفَذاً ومُنَقِّذاً. وبنبوة اختصارية ومحايطة، فكأنَّ الريفانية في أساس الشخصية الأصولانية والتشدد السياسي والديني. والتصور الشديد التزبه للمتمتالي ربما يغذي الثقافة التي تعادي التفاعل بين البُعْدَيْن الإلهي والتجريبي، المطلق والنسبي، التاريخي والغيبّي، الوجودي والكيثوني. والعوامل الذاتية، المتناضحة مع شروط اجتماعية معيّنة، تنمي سلوكات متصلبة غير مَرنة.

5 - خصائص الخطاب الأصولاني العام في عمليات إعادة صياغة الذات وإعادة السيطرة:

هل وقعنا في مبالغة أو ابتعاد عن الموضوعانية حينما قلنا إن ذلك الخطاب وليد معايير تستوجب الانوضاع على محك النقد وأمام أجهزة التغيير والمستقبلات والعقلانية؟ إن التوكيد الذاتي، في الثقافة الأصولانية وفي السلفانية عموماً، عبارة عن الغرق والإغراق في الجاهز والمستتبّ والمسكوك؛ أي في عدم المضي من مستلزمات المستقبل القويّ الحدائني المتميز بالمرونة والتجريب والانفتاح... ومن صفات ذلك الخطاب: التماهي في النمطاضل، والردّ الدفاعي على التحديات، والاحتماء في الموقف الطفلي المعاند بل في أناوحدية أو أنامركية. كما أن خطابنا هذا يرفض المعنى المتعدد، ولا يقرّ بالمختلف أو بتداخل الثقافات، وفعل التاريخ في إنتاج المعرفة والمعنى، ومنافع نقد التجربة النمطاضلية... وإن شئنا الإكثار (؟) أيضاً: فهو مقالٌ متميز بمازوخية، وتراجعي المنهج والرؤية، وفريسة خوفٍ لا سوي من الألوهية والسلطة والأب. فقد رأينا أن الأكثر تردداً في قاموس الأصولاني هي التعابير الجاهزة، والمسكوكات اللفظية المحفوظة غيباً، والجُمل والأمثال والشعارات والأقوال المكرورة من مئات السنين القادمة من بطون الكتب. فتستسلم الذات هنا لمشروعها الفكري الاجتماعي الناجز، وتُخضع له، وتعيد إنتاجه وتكراره: تراكمه، وتتلذذ به، وتسرده؛ تفتتن بإيديولوجيتها، تفتخر وتحرص، أو تملح وتهجو؛ تذوب في النرجسي الجماعي ولا تنتقده أو تطوره أو تُؤثّره.

6 - من مجلوبات الأصولاني إلى حقل «الإسلامانية الجديدة»، العوامل الإيجابية في نظريته التكيفية:

ليست الثقافة الأصولانية هي صاحبة المشروع السياسي الفكري للذات العربية، أو للمسلم، في العالم. فالحركة الأصولية جزء؛ ووجه. لكن أهميتها، أو الإيجابي فيها، أنها تبدأ من الكلّ والأجمعي والأوسع. ولذلك المشروع وجوه؛ ولعل الحركة الأصولية ليست الأشهر داخله؛ ولا هي الأهم. فالحركات السلفية، على سبيل المثال، هي الأقوى والأشد تحريكاً للفكر الإسلامي، ولمشروع بناء إسلامانية محدثة داخل عالم متعدد الأقطاب. إلا أن الأصولاني هو المتشدد الأكبر داخل ذلك المشروع الحضاري، المحدث. وهو والسلفي يختلفان من حيث سرعة الحركة، وجدة الاقتراب من الحوار والعقلانية، والأدوات النظرية المعاصرة... قد تجمعهما، في نهاية الأمر، فكرة واحدة بل ومواقف حيال المستقبل للإسلام كثقافة وكعقيدة وكتاريخ؛ وكعود أو محتلات مرغوبة. كما يلتقيان حيال رؤية للغرب، أو للأوروميركي، وللروسي، والنظام الاقتصادي العالمي، وللدار العالمية (بحسب المفهوم الغربي) في المال والفكر. وهما ظاهرتان تخضعان للتفسير بالسببية التاريخية؛ أي بكونهما منتوج ظروف اقتصادية سياسية لحقل لم تحقق فيه مرغوبات الجماهير، ولا نجحت فيه أفكاريات إصلاحية نجحت في بلاد الغرب أو ما إليه.

7 - حُكم عام، موقف علم المآل:

في أغوار الموقف الأصولاني - والسلفي عامة - تكمن الرغبة بالأصالة وبالبحت عن هوية. فالإنسان هنا يفتش عن حقيقة نفسه ومشاعره، عن كيف يجب أن يكون ويسلك ويتكيف. إن الهوية هنا هي الموضوع موضع السؤال، والباحث عن الاستقرار والتوكيد والتكيف التكاملي. كأننا أمام خوف من المستقبل، بل أمام رغبة في الاحترام الذاتي، والضبط الذاتي، حيال المستقبل والمسؤولية الاجتماعية تجاه الجماعة ومثل أعلى لها مفقود منشود. وبدو، بعد التحليل المتزن المحايد، أن الصابر راغب في توضيح رؤيته عن نفسه لنفسه، وفي الالتزام حيال الجماعة ومستقبلها السياسي الاقتصادي؛ وليس فقط في الالتزام بالسلف والايديولوجيا والدين. إنه يتحرك من مشاعر الذنب الذي تغذيه انجرحات الجماعة والواقع، ومن إحساس بالمسؤولية الفردية حيال مشكلات الجماعة والواقع. وهو يرغب في توظيف قدراته لحل تلك المشكلات، وللانطلاق يحده الأمل

بتحقيق هويته وطموحاته والقضاء على توتره في حقل قلق غير متوافق مع أمانى الأصولاني وذاته المثالية. ففي قيعان تلك الحالة يتفجر سؤال مصري حول من نكون، ومن نحن؛ وكيف نستطيع أن نكون طبقاً لما نرغب أن نكون على صعيد الاقتصاد والايديولوجيا والحضارة؟

لقد سهلت الثنائية أوروبا/ إسلام مجرى الفكر التحليلي العربي باتجاه السهل والرخو. وكذلك فإن الثنائية عينها، في وظيفة أخرى لها قامت على إوالية الانشطار النفسي الاجتماعي، وفرت الفضاء لذلك الفكر كي يُظهر ممثلاً للأخلاق والموقف السديد تجاه الألوهية وفي الوجود والروحانيات. فبحكم هذه الحيلة صار المغلوب غالباً؛ وأضحى الغرب مهزوماً مصاباً بالفساد وعبادة المادة والجسد والأشياء. بذلك حافظت السلفية، وتحافظ حتى اليوم هي والأصولانية أيضاً، على الرؤية النرجسية للذات ومن ثم على صورة عن الذات (وعن الآخر) تعزز التوكيد الذاتي والأمل بالاستمرار والمنعة، بالمشروعية والاقتصاد العظيم. وينبرؤ أشد توضيحاً، فقد جرى هنا قلب للأدوار والمواقع ومراكز القوة: صارت أوروبا في المركز الرئيسي، وصارت القطب المحرك والمهاجم؛ وانتقلت الدولة الإسلامية (التي استمرت تمثلها الخلافة في تركيا العثمانية) إلى المنفعل والمتلقي والصابر. حيال هذا الواقع الخارجي، وهذه الأوضاع الاجتماعية السياسية الموضوعية، جرت إوالية الانشطار التي جعلت من الخصم شيطاناً ومن الذات ملاكاً؛ فاستعادت السلفية ثقة بالنفس، وتوكيداً ذاتياً، وتغطية⁽¹⁾.

يشدد الأصولاني، ويوافقه على ذلك أو على بعضه فكر نقدي يفظ، على خصائص سلبية وفاترة للفكر العربي النهضوي [الاجتهاداني]: فالمرحلة التي وقف فيها العرب ضد الدولة الممثلة بتركيا العثمانية، حركتها مجموعات وجمعيات أو مواقف وشخصيات كلها تربت عند الأجنبي، وفي رضى واقتبال للإرسالي الغربي وفكره وتطلعاته. كذلك فإن الانتهازية تحكمت، وكان الإقطاعيون والأغنياء، والطموحون من العائلات وذوي اليسار والوفرة، يفتشون عن مكانة فعالة. لا شك في أن منشأ تلك الحركات السياسية المضادة للدولة العثمانية (الشكل الإسلامي الآخر، أو البديل الإسلامي للدولة العربية) قد خضع لتوجيهات خارجية، وصب في مصلحة الغربي الذي نمت أوقاد وأوقد كل معاداة للخلافة ولل فكر العربي العثماني الموحد. إلا أن تفسير تلك التطلعات والمقالات الإصلاحية

(1) را: ما كتبناه في راتر تقبل الأصولاني أو المتشدد لذاته.

والمشالية أبعد من ذلك أو أعقد، بل هو قديم مختلف الآن عن الحركات الأصولانية الحالية.

لستُ أصولانياً، وأسمح لنفسى بإشهار رفضي العميق لكل ما هو غير ديمقراطي، ولما هو معادٍ للمعاصرة، ولما هو مخادعةٌ لله تعالى، ولما هو أحادي ومتصلب. إلا أنَّ العقليمانية التي تغذي الأصولانية، والسلفانية بوجوهها المتعددة، صاحبةٌ مشروعٍ ثقيل عريض يقوم على الوعي بالمسؤولية لكل فرد (بواجب كل فرد، بفرض عين) حيال الأمة والإنتاج والثقافة، وما يجب أن يكون عليه عندنا الإنسان والأمة والثقافة. ومن الجدير بالتدبر هنا أن تلك العقليمانية تقيم مشروعها على منطق ضمني فحواه أن الإنسان عندنا ينضوي أسرع، أو ينتج أكثر وأدق، إذا انطلق من الدين أو حيث المعتقدات والاياميات. وفي تحليلي، فإن هذا المنطق التحتي مسبق. وهو غير كافٍ لأنه أيديولوجي مقيّد، ويقيد العقل العربي بإواليات ثابتة أو بعرقية واحدة حتمية، ويقانون واحدٍ حصرائي. ومن السويّ البحث في المتعدد، والمنفتح؛ كما أنه من السويّ أن نتقد كل فكرٍ يريد أن يكون صنماً نضحي من أجله، أو فكرةً تريد الاستبداد والاستحواذ أو التحول إلى فكرة مقدّسة.

إن نقدنا للسلفانية واجب؛ ونفعٌ عميمٌ لها وللجميع، للفرد والاقتصاد والمستقبلات. فالطبقة السفلية مخزننا، والقاع، والمنجم؛ وهي الشخصية القاعدية المعرض، والطاقة الجاهزة للتوليد والتحريك وإضرام القوى واعتاق القدرات. لكن ما نريده لتلك السلفية، من تفجيرٍ داخلي وإعادة تعضية للحقل (بموجب العقلانية المحضة، والديموقراطية الأوسع، والحرية وما إلى ذلك من قيم الحداثة والتكيفية)، هل يقيها سلفية؟ إننا نحب السلفية ظناً منا أنها نحن؛ أو أننا وهي واحد. كل تفسّخٍ في هذا الظن جائز، ونافع لنا وللمستقبلي. والأنا القوي المتّزن هو الذي لا يكون عُصائياً طفلياً ينسب إلى نفسه كل ما هو حسنٌ إيجابي، وإلى الآخر كل ما هو مكروه ومقلى؛ ولا هو - من جهة أخرى - ذلك الأنا المازوخي الذي يعزو (كالمريض بالقصور والخصاء حيال الثقافة الأجنبية) إلى الذات ما هو منقّر وانفعالي وسلبي، وإلى الآخر ما هو جبروتي وعقلاني وحدائلي.

نختصر ونستخلص مقولةً صائبة، وعميمة النفع؛ فنقول: إن التفسير بعاملٍ واحد لا يعصمنا من الخطل والتفكير المراوغ أو حتى المضطرب. ومن التفسيرات الناقصة ردّ التقصير أو سوء التكيف مع الثورات العلمية إلى مؤثرٍ ديني. فليس الدين سبب الوضعية الراهنة للأمم المتقدمة؛ ولا هو سبب نقص التكيف الإيجابي للأمم لا تستطيع صنع

المكوك الفضائي. فليست أمراض المجتمع والسلطة، ولا عُصاب الرئيس أو انجرار الديمقراطية وقوى الإنتاج، ظواهر هي متتوِج مرجعية واحدة وحيدة أو نتيجةً لحتمية خطية آلية تعادي التزامل والتفاعل للأسباب معاً والتناوِج. أما المقولة الثانية التي نستخلصها، ونحاكم بموجبها الأصولاني أو أي فكر متعصّب متشدّد، ففحواها أن الانقفال خاص بالمجتمعات التي يتغلّب فيها الغريزي وليس الفكر، النمط وليس المتحرّك المفتوح والتجريبي، والبطل والماضي والأعراف وليس الديمقراطية والتغيير والعقلانية...

الحالة الثانية: المجلس بالتفتيش عن قانون وحيد أو عن مطلقات مجردة

1- الوسواس بمنهجٍ وحيد أو بقانونٍ «بطلٍ»، ضرورة الوعي بما هو قسري وهُجاسي:

قد تصاب الثقافة المعتزّة بنفسها (الراضية عن ذاتها، المبتهجة)، وهنا قطاع فكري نافع رياديّ، بعراضٍ عميق وغير معترفٍ به هو لهُداس القانون التفسيري التغييري الواحد الوحيد، أو الجامع المانع. فهنا تتسلّط فكرة ثابتة هُجاسية تتحكّم باستحواِذٍ وقسرية: مفادها أنه يوجد حلّ أحاديّ أو يَحْتكر الحقيقة والعلاج، كلّهُ القدرة والجبروت. وعلى ذلك يسعى المصاب بتلك الوسوسة إلى الحفر والتنقيب، إلى التخيل والتوهم، بحثاً عن تلك الكلمة السحرية التي تقوم بدور «ماء الحياة» الشافي لكل جرح، والمنقذ من الموت، أو المحقّق للخلود.

2- عيّنات، الحلّ المُتسقيّ (الماركسية اللينينية) أو الروسي:

أعجب قطاع من ثقافتنا العربية إعجاباً فائقاً بالحلّ اللينيني / الستاليني، وما تبع ذلك أو عدّله وطوّره، لمشكلات البلاد الروسية. فقد ارتفع المستوى هناك بشكلٍ هو حقيقي؛ لكنه كالخيال واللاحدوثي. أُورد هنا ما بقي في نفسي من إعجابٍ يقترب من الانفعال والدهشة بالمال الذي بلغه ذلك البلد، استناداً إلى الأرقام أو الإحصاءات التي كان علينا أن نتدبّرها في إجازة العلوم الاقتصادية والسياسية. كما دلفت إلى ثقافتنا إعجاباتٍ أخرى بالاتحاد السوفياتي إبان ازدهارنا مع الناصرية؛ وخلال تعاملنا الرضوخي مع النظام الاقتصادي السياسي العالمي المستبّع والمُكره المُرغم. كما أنّ إعجابنا بأدباء روسيا الكبار (دوستوفسكي، تولستوي، تشيخوف) صبّ في احترام العربي لتلك الأمة؛ وهذا إلى جانب دعايات أو إعلانات لم يكن تأثيرها يُنسى، ولا تأثير الإيمان بأن وجود

تلك القوة رَدْعٌ واحتماء يحصلان عبر إضعافٍ معنوي للقوى العالمية القاهرة. إلا أن العربي المتسرّع كان، كحال المتسرّع حيال الفكر العالمي التقليدي والمحيط بنا باقتدار، فريسةً انهيار: فهو هنا أقرب إلى ما هو ذاتي، وعواطف، وانفعالات اندفاعية. لقد تماهى الصابر بالروسي، فكانت اندعوة لترك ذاتنا الخصوصية، وللثناء المرّضي على «البطل»، والاستسلام له أي لعيش مشكلاته، وتبني أسلحته واهتماماته وليس فقط رؤيته ومنهجه. لقد لعب «البطل» الروسي، مهما كانت عديدة تسمياته الأخرى أو الأدمث، في قطاع ثقافي عربي، دور قانونٍ يفسّر كلّ شيء: كل ممارسة اجتماعية أو سياسية، كل مؤسسة مطوّرة أو مغيّرة، كل خطاب أو منطق، كل تشخيص أو علاج.

3- عينة أخرى، العلمية:

من الديناميات الأساسية في ثقافتنا الراهنة ارتباطها بالعلم، بل تغذّيها وتحرّكها بنسخ العلم، ووقوده، والتوافق مع منهجيته، والرغبة بأنسسته. ومن اليسير اكتشاف ارتباط تلك الثقافة بعقلانية أو بتوجه عام يمتص العملي والنفعي والتطبيقي، ثم يتجاوز تلك العصاره، ويتراقب باجتياف لما هو مرتبط بالإنتاج المعقد ويرفع مستوى العيش ونمط المعرفة والتضبيب الذاتي وفق التقنيات الأحدث. وهكذا فقد يبدو العلم روح المشروع التكييفاني للمستقبل، والعقلانية أداة رسم وتحقيق لذلك المشروع، والحرية دينامية كبرى في تعديله وتناقحه وحرائه حقله. وفي المسير باتجاه ذلك المشروع للثقافة نجدها ترتطم وتبصر، تُصارع وتبحث عن التجاوز، حيال قيم آخذة بالترسخ: النفعية، وعبادة العمل، وتقديس العلوم والآلة والتكنولوجيا، والتبعية للمؤسسات والجمعي والنظم والطواغيت الجماعية على الفرد وحقوقه. ربما يبدو غير مهم في أن من أسباب تخلف العرب النسبي، بعد تجربتهم الحضارية التأسيسية الكبرى، جفاف الفكر النقدي والفلسفي، والوقوع في «إسهال مرّضي» كلامي حال دون تنظيم العقل لموضوعاته ولنفسه، وللنقدانية في عالم الفعل والسياسة والنظر وفي محاكمة الذات والفكر والعلوم، ولنقل الإنسان من حيث هو غرض وموضوع إلى حيث يكون ذاتاً، ولحرارة الواقع وتحليل العياني ورفض الرؤية التزهيدية في الكسب والتدخيل والاقتناء. إن العلوم الوضعية تكتسح: تقوّض وتبني، تغزل وتزّرع. والوله بالعلم ملحوظ في كل زاوية أو ثنية؛ يتقدم العلم كقانون شمّال، مطلق، وحيد وآحادي: يتقدّم إلينا ساحراً جبوتياً، إلهاً، كلّ الحضور. ترفض الفلسفة العربية الراهنة الايديولوجيا العلمية؛ ليس فقط لأن هذه الأخيرة حالها كحال كل أيديولوجيا جاهزة ومسبقة وغير نامية من داخل الحقل والوعي. وهي أيضاً

غير قادرة على استيعاب المشكلات المحلية؛ وتودّ أن تُقَطَّع كي تستطيع الدخول. وهي غرضية [مَيْلية]؛ لذلك فهي تبقى دون المستوى والإمكان، وليست وقوداً يحرك المعقد والكُلِّي أو يبني الفكر ويخصّب الحقل. فليس العلم، برغم كل حاجتنا لمنهجه وثمراته، قانوناً كافياً بمفرده: لا يستطيع نفي الجوانب الأخرى والأبعاد الكُلِّية في الإنسان؛ وهو يقدم رؤية تبتّر الإنسان لأنها ناقصة نافية، تودّ احتكار المعرفة وحصر العلاج في حين أنها رؤية غير شمولية وآحادية بل، ولربّما، ساذجة أيضاً. بيد أنّ العلموية لا تخلو من نفع أو تقديم عون: إنها بلا شك رافد يصبّ في التيار الذي يصارع السببية القافزة، وهوامات الأسطورة والتخيّلات والمخيولات. وتساعد العلموية في نقد الأُسطوري الذي يحفّ باللغة، وفي محاكمة القيم والفكر؛ وفي رفض المنطق الأهوائي والذهنية الانفعالية بل وحتى الذهنية «التلميذية»، والرؤية الاعتبارية للحال والمآل، للتشخيص والوقاية والعلاج، للعصبيات القبلية والعشائرية وشتى الانتماءات اللاوطنية أو الجزئية.

باختصار، لا خصيصة أبرز من السطحية أو التسطّيح داخل خصائص العلموية: تريدنا شراء حلّ، وزراعة نبتة سحرية، واستهلاك بضاعة يقال إنها تختزل كلّ سرّ، وتُنظّم كل المشكلات، وتُحيي... وذلك كله في حين أنها حلّ لفظي، وكلامات جميلة سريعة النفاذ والذوبان، وإوالية تكيّف ناقصة سيئة وربما وهمية. إنها تغطّي إيديولوجية مقنّعة استباعية أو موجهة نحو الخارج؛ وقد تضع السلطة الداخلية في يد متفعّين لا في يد الشعب برمته ومن أجل مصلحته؛ كما قد تستر وراء أفتنة وظلال أو مطمورات وقسريات.

الحقل أغنى من تلك المساحة الضيقة، أو المحصورة والحضّرية. والعقل أعقد وأكبر من الرضى بذلك التقطيع والإفقار، وتلك المسابقات المقرّمة والجاهزيات التي لا تتسع للمعيش والتاريخي، للمتعدد والخصوصي... إن العلم وحده جسر وليس كل الجسور؛ طريقة وليس كل الطريق، ولا كل الطرق. لقد نشأ الإيمان بقدرات العلم العجيبة نتيجة لمتطلبات واقعية وعملية، ويسبب ظهور عقبات جمّة صعب على الوعي العربي تخطّيها. وهكذا فإن مثيرات ورغبات هي التي ولدت في النفوس ذلك الإيمان العام بسلطة العلم، وتأثيره في إعاده الاستقرار للنفوس، والتلاحم للمجتمع، والتفوق للحضارة. وبذلك فقد صار المحور في الفكر العربي المعاصر يميل باتجاه جعل الفعل أولاً، أو تقديمه على النظر والكلمة. وبرغم كلّ الطموحات بل والتحديات فلننا ما زلنا نتساءل: لماذا لم تتكوّن الفكرانية العلمية الكافية في المجتمعات العربية برغم الثقة

بالعلم والوطننة المجلجلة بمفاخره وشرفه وآلاته، وبالعلمائية والمعرفيات⁽¹⁾.

4- عينة ثالثة⁽²⁾، العلمانية، من الطفلي والمضمر إلى الأنا الراشدة:

يتناضح ويتغاذى على الساحة الفكرية تيار يجعل العلمانية ميتافيزيقا، وكيونة ما وراثية مستقلة، وماهية قائمة في ذاتها؛ مع تيار يرفضها معتبرا إياها غير صالحة، وليس فقط غير مثمرة، لأنها لا تحرث إلا في سياقها أو تاريخها الذي أنبتّها. تطورت تلك «الإشكالية» إلى حدّ أننا صرنا اليوم نرفض التبسيط الذي يسطح ويقسم إلى ثنائية في النظر ومن ثم في القيم: علماني، وإذا فهو تقدمي وتحديثي ومتنور وفيلسوف؛ غير علماني، وإذا فهو رجعي، وأيديولوجي، ومتحرك بالمشاعر، والحماس، والنضال، والمواقف الطفلية، والنكوص إلى الأب (التراث) أو الاعتماد عليه... إنّ للفكر عندنا تجربة في العلمانية خصوصية ومحلية؛ ونحن نحاور تلك التجربة، والمتصارعين حول تفسيرها المجاهدين من أجل إعطائها هذه الوظيفة أو تلك: فهذا يراها قديمة لكن متخفية، أساسية واقعية لكن غير مسمّاة، لها أعلامها المعاصرون؛ وكانت قوام نظام الخلافة والأمامة تاريخياً.

أما التيار الرفضاني لها فيصوب عليها كل المدافع التي توجّه ضد الاستشراق، والعمالة للأجنبي، وانتحال الشخصية. ينشأ الكثير من السجالي والغبار اللفظاني بسبب ترجيح المصطلح المشغل هنا على مرجعية فكرية تنطوي على الكثير من الرمزي والمخيال والكامن. ولعل هذا المدفون من أكبر الأسباب، أو النتائج، التي تفسّر «تراجع» البعض من المعاصرين عن تأييدهم للعلمانية؛ والتي تفسر جلة الهجوم وجدة الدفاع عنها، وهدر الوقت الكثير في تعداد مجلوياتها أو مثالبها. لذا فإن الدراسة تقوم هنا، في خطوة أولى، على توضيح ذلك الهاجع أو البعد النفسي؛ ثم على الاستضاءة بما نوّده من أجل صون الذات ومن أجل النظر في الحقيقي، والتاريخي، والفلسفي.

المراد هو - قبل كل تحليل للوغاثب - الحرية للفكر، والحقوق الفعلية للمواطن ولا سيما الديمقراطية والمشاركة الدورية الفعالة للمواطن في مراقبة الفعل السياسي. فهل ذلك للكامن أو المسكوت عن الإفصاح به، هل الشأن الديني، يعادي ذلك؟ هل عادي

(1) العلمائية أو العلميات: أبستمولوجيا. المعرفاء أو المعرفيات: غنوصولوجيا.

(2) زيغور، التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها...، صص 221-227.

قديمًا خطابُ السلطة حقوقَ المواطن وحريةَ مناقشة أو مراقبة الفعل السياسي؟ هل يقبل الإسلام، كدين أو نداءاتٍ نحو الأسمى والقيم العليا، بأدائية السلطان أو بمرايا الأمراء (قا: نظام الملك، سياسة نامه) وبمقولاتِ سياسة التنفيذ وصاحب الشوكة؟ إنَّ ذلك يرتدُّ للحضارة الإسلامية، وليس للدين الحنيف، لإسلام الدول والتاريخ وليس للوحي. نوذ ذلك، ونحلله، ونطهر به. لذا تمتلئ ساحة سؤال العلمانية بالكثير من التهم، والتبريرات، والإسقاطات. وذاك سؤال يُشري الفكر؛ ويتيح التطهير الذاتي، وتنقية التاريخ... وتنبري أمام القوى المحاكمة، أمام القوة القضائية في الإنسان أو في الطبقات والعليا من الشخصية، أجمة من الظلال، والذكريات، والقلق، والتجارب الطفلية. تتمظهر تلك الأجمة في نماطة ومواقية هما:

أ/ اتهام الغرب، أو المتدرِّع به لحلِّ رضة أو انجراح، إذا قلنا بالعلمانية كفكرة ايدولوجية منقذة، بأننا نقلده أقوالاً وأعمالاً على نحو ترجيعي أو تكراري قسري (را: تكرار القول قسرياً أو الانصداء القولي / إيكولاليا؛ تكرار الفعل قسراً أو الانصداء في الحركات والأفعال / أيكوبراكسيا).

ب/ اتهام الملتزم المتنور، إذا لم يقل بالعلمانية الحادة القطعية، بأنه لم يتخلص من أنقال الماضي، والأثرية الرجعية فيه؛ وبأنه غير عقلائي، يغلب المخيال والأيدولوجي، ينصاع للمسبِّق والنضالي، ينكص إلى الرِّحْم وحضن الأم، يتحصن بنرجسة أبيه [تراثه]، ويتحرك بالتجارب الطفلية وبالإليات اللامباشرة والإعتمادية.

كل انتقال هنا إلى إلى الواضح والعقلاني، إلى الفلسفي والاستراتيجي، يتأسس على وعية ذلك الهاجع القديم، وهذه الانجراحات للواقع الراهن وللتوكيد الذاتي. فبذلك قد نستوعب الدوغمائي، والسجالي، والتوترات، والاضطرابي أو الاختلائي في الأنا وحقلها وعلائقيتها... ولا تنجح إليات التكيف الناقصة، ولا إغراءات الغربي المنرجسة للذات والمضحلة لتجارب الآخر. والتحرر الممكن هنا هو من الموقف الاعتمادي، من الموقف الطفلي، من موقف الأب القامع، من خطاب السياسة المراوغ، من الاستغلالي والظالم، من التطبيق التبريري المتغطي بالدين، والمسيء إلى العقلاني المحض والفلسفي. أما أن تعمل الدول للإسلام فأمر مختلف: ذاك وقود يفتح العربي على العالم ويقوينا مكانة ومكاناً من جهة؛ ونكتشفه في أعماقنا ونسغنا، من جهة أخرى تحليلية. وليس في ذلك ما هو مأساوي، ولا ما هو هلعي أو سحري. تُبقينا خارج السؤال

كلُّ إجابةٍ ترفض النقد، ومناقشة العلمانية، ومناقشة البُعد الإسلامي الحضاري للعربي. والقول بالعلمانية، كالقول بوجوب الوعي الأخلاقي المحض، المستقل بذاته، لا يعني أنها القانون الأكبر وسر الأسرار؛ ولا أنها تعادي الدين أو تتغذى بالإلحاد، ولا أنها فكرة شديدة الأهمية والفعالية أي البارادغم (المَثَل الأعلى) المنقذ والوحيد. خَفَّت حدتها، تجاوزتها الأفكار الضرامية، بعد أن حوّلناها إلى أَيْسَة (كينة، كينونة). كأنها سؤال مفتوح؛ والكلام القطعي الذي نوّد أن تقدمه الفلسفة، نزولاً عند شغفنا بأن تكون الحقيقة فيها كالحقيقة في الرياضيات والفيزياء، ما يزال رغبة مفتوحة لكن نشيطة منشّطة. وتَمَلِّك الإنسان للطفلي فيه والاعتماد، للآ مباشر واللاعقلي، في المواقف الكبرى، تملكُ سلاح ونور.

الحالة الثالثة: التشبث المرضي بالأيديولوجيا^(*)

1 - تبصّر عام:

رأينا أن التخيّلات والهوامات الخلودية، أو الأحلام اليقظوية والليلية بالتجدد والانبعث كالنبات، ذات مكانة معروفة في التراث العربي: القطاع الإناسي والأسطوري، التصوف والكرامات، الأوليائية، تفسير الأحلام، التأويلات والرّمازة...⁽¹⁾. ولعل تلك التخيّلات تعود اليوم - ومنذ القرن الماضي - بشكلٍ جديد تحت ثوب الأيديولوجيات المتعددة التي تصوّر للعربي عالماً غير منجرح وغير جارح، أي حقلاً تحكمه مبادئ أهل التسوية [المساواة]، وأهل العدل والشورى؛ وعالماً يعود فيه العربي إلى الرفعة والتحكم بالذات والمآل.

2 - ذات الأيديولوجيات⁽²⁾، الهُجاس بالأيديولوجيا الإشفائية، منذ القرن الماضي:

غزارة الأيديولوجيات [الأفكاريات] المطروحة على الساحة وفي المعترك ليست بلا

(*) الفُكرَاء، الفُكْرِيَّات أو الأفكارية.

(1) را: زيمور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم...؛ ونلقى تلك التصورات والمخيولات في:

الخيماء، السحر، التنجيم، حساب الجُمَّل، وشتى العلوم الباطنية والخفية.

(2) على وَزْن: ذات الرئة، أي مَرَضُها أو التهابها.

دلالة. فلك الكثرة تعبيرٌ عن انجرافات، وعن الوعي بالتوتر ومن ثم عن الرغبة بالشفاء واستعادة الانزائية أو للتكيف الإيجابي الشامل داخل عالم الأقوياء⁽¹⁾. في غياب الفلسفة، أو الأيديولوجيا الفلسفية، تكثر الأيديولوجيات اللافلسفية، أو الأيديولوجيات بالمعنى التَّبْخِيسي المعطى لهذه الكلمة في «الألفاظ المستعملة» في الفكر النقدي. فبذلك المعنى التطفيفي تبدو الأيديولوجيات كفاحية عداثية، وتُستعمل في تسيير «طياراتها» كل وسيلة: أي أنها تغذّي بالمنطق الأهوائي حيث الذاتانية، وبالتبرير، وبشئ الإواليات الناقصة التي تُبني التكيفانية السيئة الميلية التي تُقَطَّع وتختار، تُلْفَق وتوفَّق، تكتب التاريخ (وتحلّل الراهن، وتقرأ المستقبل) وفق منهجية لا تقبلها علوم التاريخ، ولا الفلسفة، ولا النقدانية الحرة. إن الرؤية الكلّانية، الأجمعية، للأيديولوجيا (ولا سيما للأيديولوجيا المحاصرة أو المانعة لغيرها، المتسلطة، الواحدة أو الأحادية) تُطغى وتستبدّ؛ فتلغي ما عداها: تمنع الحرية، وتحجب الانفتاح على الآخرين، وعلى التجليات الأخرى للعقل، وعلى المستويات أو الأبعاد الأخرى المتعددة. تظلم وتقهّر، تُخفي وتُظهر، تنحر الحرية والديموقراطية أي البعد الإنساني في الإنسان. فهي تقوم على الاعتقادي والتبريري، بل وعلى التخريف، ومعاداة المنهج العلمي؛ إنها تتمركز على الذاتاني والعاطفي والمشاعر والسحري.

تدعي الأيديولوجيا السياسية، كالفعل السياسي الشّمَال الكلّاني، العصمة المطلقة، وتقدم نفسها فوق النقد، مؤثثة. فخطابها الواحد، المتشابه، يفرض ويحكم أو يتحكم. بذلك فهو خطاب مسطح، وتسطحي. يمتلك جهازاً محدّداً من المفاهيم والتصورات أي أدوات معرفية مقيّدة، معدودة. يتمطى ذلك الجهاز كي يجنّد في أطره وحدها كل خطاب، وكل جهاز، وكل مرجعية فكرية؛ على نحو ديكتاتوري سافر ومتفطرس. ثم إن ذلك التقليل يقلص الذات، ويُفقر. فمن يقدّم نفسه كافياً، الأوحد الوحيد، يقتلها لأنه يقتل قبل ذلك الآخرين، ينفهم. يقتل الشرعية ثم يغتصب المغانم، ويفتش عن المصلحة والنفع وما يخدم الذات ويُمركز حولها، متسلّحاً بمعتقدات ومسلّمات، بمشاعر وعواطف (وتخريفات)، بمنطق أهوائي بل ويجو غير واقعي وغير حدوثي، باتحرافات بارزة عن الموضوعي والاستراتيجي.

لا تكفي الأيديولوجيات لتكون وقوداً يحرك لبناء حضارة خلّاقة، أو شخصية غير

(1) نذكر: التاريخية (العروي). الجوانية (عثمان أمين)...؛ وهناك أيضاً: الشخصية، الوجودانية، الاشتراكية العلمية أو الأممية، الأفكار القومية...

اعتمادية، انتهاضاً من حقل محدّد وتجربة واقعية قابلة للتجديد واستيعاب المقومات العامة والديناميات الأساسية للحدث والمعاصرة. بل إنّ المناقبة، كالأخلاقيات، وليس فقط على الصعيد المعرفاتي وصعيد الواقع الحيّ، تعادي الأيديولوجيا اللاموضوعية: إنّ الثقة التي تُمنح بسرعةٍ وغير نقدٍ للأيديولوجيا هي ثقة لا تُثبت أمام الوقائع؛ ولا أمام التحليل النقدي الذي يُظهر الجاهز والمسبق أو الوهمي والحصري في الفكر الأيديولوجي. وتلك الآمال والأحلام التي تُغذينا بها الأيديولوجيات تنبع من رغبة طفلية: من رغبة بالجبروت يعرفها الطفل، ويُلقبها على أبطاله (كأبيه، والمعلم، وصاحب السلطة، والكلمة أو اللفظة...). كما أنّ النرجسية الجماعية، ونرجسية المتبنّي لأيديولوجيا معينة أو المصاب بها تُغذيان أوهاماً كثيرة تُحلّق فوق الواقع وتكون تبشيرية وذاتانية: إذ هناك قطاع من الثقافة يعطي لنفسه الحق، انطلاقاً من سلطته المعرفية أو استناداً على مرجعيته الفعلية أو الموهومة في الدراية والرأي والتبصرة، في قيادةٍ من نوع آخر للمجتمع، وفي السيادة الأخرى على المجتمع وعلى الجانب النظري [المعرفي] للسياسية. فهنا تبرز المعرفة (الثقافة، الفكر) ذات سلطة، رغبةً بأن تكون فعلاً سياسياً. أخيراً، وباقتضاب، فإن الأيديولوجيا ليست فلسفة. الفلسفة تتقصد وتُحاكم، تحلّل وتحرّر من الاعتقادي واللاحدوثي، ترفض التبريري والتخريفي، وتعرف قيمة الأحكام الذاتية: أي العاطفية، والمتمركزة حول الذات، وتبرير السياسة المرسومة سلفاً (اللاعلمية، المشاعرية). يبدو أنّ هذا المرض الفكري، الفكر، هو عند القاع شكلٌ جديد لعقدة «اجتياف الألوهية»، أو لعقدة «حسد النبوة» اللتين رأيناها في «علم الكرامات»، وفي الأوليائية والإناسة. بل هنا تخيّن، أو وُضِعَ في الواقع والحين، للجنة بحسب تصوّرها في الإناسة والكرامة والمدينة الفاضلة عند فلاسفتنا (الفارابي، ابن رشد...). بل وفي هوامات التفاجي [العظمي] وأصطرة الطفل أو الشاعر للوجود⁽¹⁾. بعبارةٍ أخرى، نجد في الأيديولوجيات [واليات نكران الواقع، والتعويض المعروف في الأحلام اليقظوية النهارية حيث الشرود أو التلذذ بالنجاح الذي سيأتي، وحيل عقلية أخرى.

إنّ خطاب الأيديولوجيات الكثير الانهماك، وذا الإسهال الكلامي، شائسةٌ نقرأ عليها

(1) فللمثال: إنّ التكييفانية التي تُقدّم كحلّ تتميز بغزارةٍ من الصفات أهمها أنها: أ/ شَمَالَة، خلاقة، متناقحة، ضرامية، جهادانية، مستثارة ومتشارة، اتزانة، نضجٌ انفعالي وصحة نفسية، تغيرانية تقوم على علمي الحال والمآل وتقصد الكثيرانية والأكثرانية، متوترة وموترة؟ ... ب/ غير ميكانيكية، ليست خطية، غير سكونية...

عمق مكبوتنا وكثرتها. فنحن نسرع للهرب إلى ذلك الخطاب نلقي عليه (ونلقى فيه) الآمال الإشفائية وبالجيروت؛ لأننا منغليون. إننا ننفس عن المكبوت وعن العدواني، ونحارب القواهر من مستعمر أو نظام عالمي ضاغط مُكره، عن طريق تخيل حلول جميلة. فالأيديولوجيات متوحّ أحلام يقظوية، وأسطورة، وحلم جماعي. إنها مقارعة غير مباشرة للواقع القاهر، للغالب أو المستعمر. فهنا حيلة لفظية، ومذح لمستقبل محلول به خيالي، وتجرّيح للواقع أو رفض له. إننا أمام تكيف سلمي، غير كافٍ، وغير عقلاني؛ وكأنه من دنيا القسريات اللاواعية.

بيد أنه، برغم هذا السيل من المواقف الراضية المقوّضة، لا بد من كلمة تكون إيجابية؛ أو احتياطاً؛ أو حذرة أكثر مما هي تراجعية أو مناقضة لما سبق أن كدّسناه عن المساواة. فالأيديولوجيا، من حيث هي مجمل من الأفكار والمعتقدات لا تزول؛ ولا نستطيع إلغاؤها. ونحن أعلاه نحارب ما تجرحه الأيديولوجيا فينا، وما قد تسببه لنا من توترات وصراعات، بل وما تسببه لنفسها (بنيّتها، وطموحاتها) من انحرافٍ عن العقلاني. إننا بحاجة لاأيديولوجيا: لكنّ هذه الأيديولوجيا ستكون صائبة، وليس فقط شافيةً ووقائية، بمقدار اقترابها من الفلسفة أو من النظر الاستراتيجي.

الحالة الرابعة: الفكر بالمانويات والتصنيف القطعي أو النمطة

1 - فُكار المانويات، أو ذات الأرواجية [التقسيم الثنائي]:

تسري في أوصال الثقافة المحلّلة، كما في الثقافة اليومية، نزعة للثنائية أي للتنميط المزدوج الوجه، للتقسيم إلى قطب ومناقض قطب، إلى شيء وضده. لقد حكمت بقوة هذه الظاهرة ميدان الحلميّات، ومسعى القدامى لالتقاط المعنى المخبوء، وللتأويل والتعبير. وحتى لغتنا تعرف جيداً الكثير من الألفاظ التي تعني في الوقت عينه الدلالة وضدها أو النقيضين معاً؛ يقال الأمر عينه بصدّد حالاتٍ أخرى: في الشخصية، والوعي، والسلوك، واللاوعي، إلخ...

إلا أنّ المقصود هنا هو تحول الاستعمال المتكافئ [الثنائيّ القيمة] للظاهرة الواحدة (عاطفة، لفظة، دالّ واحد بمذلولين متناقضين...) إلى طريقةٍ أحادية معّمة، إلى منهج شامل في التفسير والمحاكمة قد يلغي الدور النقدي للعقل والأنا المفكّر. ثم هناك تحوّل آخر، أو عارض آخر، مفاده تقسيم إلى: إمّا مؤيد وإمّا معارض، معنا أو ضدنا، أبيض أو

أسود، وطني أو عميل، تقدمي أو رجعي... أما الأبرز، والذي يهْمُنَا، فهو انهماك ثنائيات: اللغة والفكر، الأنا والآخر، المادة والروح، المركز والأطراف (القاصية، بحسب تعبیر ابن خلدون)، الامتلاك والكينونة، علائق الإنتاج وقوى الإنتاج، المشكلة والإشكالية، الفرد والشخص، الايديولوجي والمعرفي... تؤخذ الظاهرة هنا بكفيّ كماشة، أو تُسَطَّر إلى: هذا وذاك؛ ثم ينطلق الخطاب إلى تكديس المعطيات حول كل من القطبين أو دوره وطبيعته، ثم إلى النظر في أيّ منهما هو الأول والأفعل.

2- محاولة تصنيف الثنائيات، التقاطها في أجموعات:

يقترّب عدد تلك الثنائيات من العشرات. من هنا يبرز ترجيح الدور المضخّم الذي قد يعطى لهذا المنهج، أو يُطلب منه. فهو منهج قاصر، ولا شك في أنه يسطّح، برغم أنه ينفع: يضيء في مرحلة أولى مدّخلة، أو للمقارنة، وعند التماس الكلّي أو المقاربة الأولى. ولعله من الضرورة المنهجية تجميع تلك الازدواجيات في وحدات:

أ/ فهناك أجموعَةٌ أولى تحتوي على قطبين هما الثقافة والسلطة. هنا نلقى: الفكر والسلطة، السلطة السياسية والسلطة المعرفية (الروحية، الدينية...)، العالم والسلطان، الحاكم والفيلسوف، الفقيه والحاكم، الحاكم والثائر، السياسة الشرعية وإمارة الاستيلاء، سياسة التفويض وسياسة التنفيذ، الخليفة وصاحب الشوكة...

ب/ المجموعة الجدلية الثانية، العقل ومُواجهه: يَرِدُ هنا: العقل والوحي، العقل والإيمان، العلم والدين، الفكر والوجدان، المادي والمثالي، الله والإنسان، عالم الغيب وعالم الشهادة [الملك والملكوت]، العلم والأدب، التجريبي والمتعالي، الحسي والروحاني، المطلق والنسبي، العقل والأصطورية أو العقلي والاعتقادي، الواقعي والرمزي (النفسي، المخيول، الهوامي)، البنية والتاريخ...

ج/ القدامة والحداثة: أشهر التنويعات على هذه الثنائية: الهوية والمستقبل، الواقع والتاريخ، المحافظة والتجديد، الأنا والآخر، الشرق والغرب، الإسلام وأوروميكا^(*)، التابع والمتبوع، الأطراف والمركز، المتبج والمستهلك، المنظّم والانفعالي، المهيمن والمستلحق، الغالب والمنغلب، الإسلام الحقيقي والإسلام الطارىء (مع تعدد التسميات

(*) أوروميكا: أوروبا الشمالية + أميركا؛ «الغرب».

لهذه الثنائية: المظهري والجوهرى، القرآني والإسلام التاريخي، الساطع والقشري...، الأصل والرافد، التقليدي والاجتهادي، الثبات والتقدم، السكون والحركة، التغيير والاستقرار، السياسة الشرعية والسياسة التنفيذية، الاجتهادي والجهادي...

د/ طرائق معرفية: يوضع هنا العقل والتجريب والنظر المنزه في مقابل الحدس والإيمان والعقليمانية، والموضوعاني [ذو الاتجاه الموضوعي] في وجه الذاتاني، والمطلق والثابت والساكن وجهاً لوجه مع النسبي والمتغير والضرامي، المناهج في العلوم الطبيعية والمناهج في العلوم الإنسانية، الفلسفة والأيدولوجيا، التعاطف (أو المحبة) والنظر العقلاني، المنطق الاهوائي (الרגائي) والمنطق المجرد، الانفعال (أو العواطف) والتحليل المنهجي، الشعارات والتحليل العياني، العقل والمخيال، الواضح والمستور، الواعي واللاواعي، المفكر فيه وما لم يفكر فيه، النصي والظلي، ما قيل وما لم يُقَل (أو ما لا يقال)، الرسمي والمعشوش، الفصيح والعامي، الظاهري والباطني، النظري والممارس، العلمي واللاعلمي...

هـ/ الموجود [القائم، المؤسس، المقضي، النافذ] والمرغوب: أشهر الثنائيات هنا: الواقعي والمرتبجى (المأمول، المنشود، المنادى عليه...)، ألما أعرف والمأريد، التفسير والتغيير، الحال والمآل، الذات الواقعية والذات المثالية، المغلق والمنفتح، الأنا الظاهري (الاجتماعي) والأنا الحقيقي (الباطني، الصميم). ويرد هنا أيضاً: الوجود والماهية، العيش والحياة، الملك والكينونة، النص والغور، الشعبي والرسمي (قا: أعلاه الرقم السابق)، الثقافة العالمية (المتحدقة) والثقافة الإنسانية، الطبيعة والثقافة، الطارف والتلبد، الشرعي والمنفذ، الممارس والنظري، المعياري والقائم، النخبة والدمماء، الوضعي والماهوي، التباعد والتعاون، النمط المتعاون والنمط الإرضاعي...⁽¹⁾

و/ الشرق والغرب، العربي (المسلم، أو العالمثالي) وبعض أوروبا القوية التصنيع: أكثر بعض الثقافات في الدول الأوروبية (فرنسا، للمثال، وانكلترة)، لأسبائية غير مخفية، ولا صعبة الالتقاط، من الإلحاف على ما رأته خصائص أو ثوابت في «العقل»

(1) أكثر الفكر الصوفي، في التراث العربي الإسلامي، من تمييز هذه الثنائيات وتنقل الوعي والسلوك فيما بينها: التحلية والتخلية، التواضع والكبر، الإنس والوحشة... يسعى الفكر هنا للانتفاع من تلك الازدواجيات في طريقه إلى الحقيقة الكبرى، أو في رحلته [هجرته] إلى الله.

العربي، في الفكر العربي الإسلامي بثقافته وحضارته، بحقله و«مقولاته». وصدّروا لنا تلك المظنونات والشُّبهات، الأوهام والمزاعم؛ فاجتاف بعضنا بعضها، وكرّ عليها باندفاع وتشنّج كثيرون.

رأينا في الجزء الأول، من هذه الموسّعة، عيّات. ومن السويّ أن ثقافتنا الراهنة خففت من الاهتمام بالرد على مستشرق أو قنصل أجنبي، أو مفرط الثقة بمقاله وبنرجسية قومه وثقافته. إلا أن تلك الثقة المفرطة بالذات عند أصحاب ذلك القول الخاص بهم، والملتصق بذاتهم ومصالحهم النفعية وربما اللاأخلاقية والضد إنسانية بل والضد عقلانية، أثارنا وحرّكت فينا - كما سنرى في «علم» الجروح الاستعمارية - الاستجابة والرغبة بالتحقيق الذاتي. أما ما يصدق من مظنونات أولئك الدارسين (؟) علي واقعا فقليل شأنه، ويستحيل اعتباره قدراً لا يرد، وحالة ثابتة أبدية ومؤيدة لنا. إن الثقافة العربية اليوم، أو إنساننا، كحال كل ثقافة وكل إنسان، تُحرّك وتتحرك وفق اتجاهات متضاربة وحيّة. فالحقل الراهن يعرف ويحصّد المتنوع والمتناقض: ينمو عنده الانفعالي والعقلاني، القاتل والسويّ، المؤمن والكافر، الغث والسمين، الرغبة والزُّبد... كما أنه هناك حتى اليوم من يسخر من الكلمات الجوفاء، وترداد المترادفات والمسكوكات. وهناك من يكتب بأسلوب حيّ، أو مهجّن، أو لقيط. فحيال اللغة العربية نجد اليوم مواقف المؤيد والمعارض، المصلح والجارح، المقدّس واللاعِن... فهذا يسجد لها؛ وذاك يتمنى تبسيطها أو تقريبها من المعبوش والحيّ والعلوم. ويتحرك في ثقافتنا الراهنة من يدعى أن العربي لا يعترف بالخطأ، ونلقى من يستنكر هذا المقال المجحف أو الغريب أو المستورّد والمفروض. إن الواقع متطور، وغني؛ ومن المجحف هنا التعميم. ومن اللاعلمي أن تجعل الدين هنا مسؤولاً عن وجود (أو عن عدم وجود) ذلك الإحساس. فهذا إحساس، أو موقف. والإنسان لا يُختزل إلى موقف واحد؛ ولا يفسّر بإحساس واحد أو عاطفة. ثم هل الدين هو كلّ التفسير للإنسان؟ من زمن بعيد ادّعى كاتبون غربيون، ومنهم فلاسفة، أننا نطيع ونستسلم ونتواكل: كانت الانصياعية موجودة؛ لكنها ليست عامة، ولا هي ثابتة، ولن تبقى للأبد. وهل هي خاصة بنا وحدنا؟ إننا نتقدها كي نغيّرها؛ كي نستوعبها ونتجاوزها. والمعبّر هنا أن الطاعة، في رأي أولئك الناس، أساس في شخصية الروسي منذ مئات السنين: ادّعى أنه عبد، خاضع، فلاح، امثالي، مسحق، فكره كلّياتي، لا يستطيع أن يعيش حراً... (ويقولون ذلك عن التركي، وغيره أيضاً). ولقد برّح المحارب الصهيوني، في معاقل أوروميركية، في إيجاد «خصائص» ثابتة أخرى وكثيرة: الخرافات

خصيصة عندنا، والكسل أو البلادة، وعبادة السلف والماضي، والفرق في الجماعة (روح القطيع)، والتنافر أو التحاسد، الانتقام والحقد والمراوغة... لقد أنهينا الجزء الأول بخلاصة بسيطة مفادها أن وجود تلك الخصائص ليس لاصقاً بعرق، أو دين، أو ثقافة...؛ فتلك ظواهر اجتماعية تاريخية خاضعة للدراسة والتطور. وثقافتنا الراهنة تتغاذى مع حقل ضرامي، ويَتَّجان من ثم العقلاني والخرافي، الأصطوري والعملي أو التحليلي، السحري والبراعماتي، المتعصب والمتسامح، المتحرر والرجعي...

تنتقل قيمٌ كثيرة بين الأمم والمجتمعات بانتقال الأمة أو المجتمع من وضع اجتماعي فكري معيّن إلى وضع آخر. وهكذا تحركنا اليوم قيم العدل والمساواة والسلطة الشورية؛ كما أنّ المستقبلات وعلوم الغد أضحت مناط اهتمام ومسؤولية. كذلك فإنّ التحرك باتجاه الدينامي، وكثرة الانتاج، والاستقلال الإسهامي، هو تحركٌ يزداد رسوخاً وتَحِيناً ونفعيلاً. أما العلائقية فتتطبع أكثر فأكثر، أو أعمق وأعمق وأشمل فأشمل، بقيم التراحم والتماسك الأفقي في المدرسة والعائلة والمهنة والوظيفة وكل حلقة اجتماعية. باختصار، إنّ ثقافتنا اليوم ثقافات، وعقليتنا عقليات، وطرائق المعرفة متعددة، وقيمتنا متغيرة ومتدرّجة. أما القول بخصائص عرقية، أو يعقل ماهوي مقيّد مسبقاً بصفات مقولات، فمن قبيل التجزيء. هو قول ظرفي تراجع عنه «المبشرون» به: تعلّمنا منه ونفيناه، استوعبناه وتجاوزناه.

3- من التعلّم إلى التجاوز، من تفعيل الثنائية إلى النقدانية الاستيعابية:

رأينا أنّ الثنائية منهجٌ تصنيفي مساعد، وضرورة؛ وأنه ناقص، لا يكفي إذ لا نستطيع التلبّث عنده والرضى بتبسيطاته ورخاوته، بتجريداته المطاطة المتعسفة والمفروضة إن لم نقل الخيالية أو المسقطة على العيني المعقّد المتحرك. لنحاول تحليل بعض العيّنات:

أ/ العقل أم المخيول: نحن هنا تجاه خطاب شديد الحضور في فكرنا الاجتهاداني، وفي الثقافة المنوالية؛ بل وهو همّ. إنه خطاب محوري يشبه الهُجاس والوسواس. إنه متسلّط؛ وكأنه يُحجّر المواقف؛ ويحجّر علينا الخروج من فضائه ومقولاته وطريقته المعرفية. الثنائية هنا قد تنفع عند الخطوات الأولى؛ لكن التعمق يُظهر أننا أمام طرح مغلوّط تقطيعي يُغفل وحدة الإشكالية، ويختزل الفكر إلى أُخروجة ضيقة حصرانية وإحالية. إنّ وضع الإيمان أو الرمزي والاعتقادي والمخيال في وادٍ مع وضع العقل في

القمة السامقة يُظهر أنّ طرحنا للمشكلة مزيف، ويمنع الجواب، ويبتُر الإنسان الموحد؛ ويُظهر أيضاً أننا ما نزال شديدي الحاجة للعقلانية بمعناها السوي، وليس بالمعنى الغائم اللامتجذّر واللاواقعي .

ب/ الدين أم العقل؟ وهذا الطرح هو، أيضاً، مغلوط . فالإشكالية حيّة عضوية؛ وواقع فكرنا الراهن أنه فكر متصف بالتساؤل والضرامية والترابط المتكامل . لماذا يُفرض عليّ الردّ على تلك الأخروجة؟ هل أنا أمام لغز أو أمام محاولة للإيقاع بالعقل أو لتعجيزه؟ إن واقعا أعقد من ذلك التبسيط أو الثنائية القطعية الحادة . وذاك السؤال محكوم بمنطلقات مسبقة جاهزة، أو بمحور غير متحرك ومفروض من خارج : إنه يطلب مني أن أنقر أو أن انجذب إما حيال الدين وإما حيال العقل . لكن ما هو العقل؟ ما هو الدين بالمعنى الإسلامي؟ لعلّ الصحيح هنا هو أن نعيد طرح السؤال، ونعيد تعضية المشكلة، بحيث ننطلق من العياني، وبمناهج موضوعية، وبرؤية كلية . والانطلاق السديد، الصحي والمعافي، يكون انطلاقاً من المجتمع، من الكلّي المعيوش؛ وليس من التجزيئي والاصطناعي، أو من العنصر والجزء، ولا من التقسيم البتّر إلى مادي ومثالي أو عقلي وديني، نظري وممارس . لا نقول هنا بالتوفيقية، ولا بتوأمة العقل والإيمان على غرار ما فعله بعض مفكّري القرن الماضي أو السلفيين عموماً . المقصود ليس إقامة تكاملية أو تليفقانية تبريرية، بل هو تحليل المصطلحات المطروحة على شكل ثنائيات : الدولة أم الفرد؟ تغيير الفكر أولاً أم المجتمع؟ قيم العدالة أم قيم الرحمة؟ اللغة أم الفكر؟ التيار المادي أم التيار المثالي؟ البنى «التحتية» أم البنى «الفوقية»؟ وهكذا هكذا . . .

ج/ الاستمرارية والانقطاعية، مانوية أخرى : هي من الأفكار الكبرى الحارثة، مبدولة في السوق الثقافي؛ وصارت كالمسكوكات الجاهزة . . . التشديد على الانقطاعية جزيل النفع، وأكثر مما هو قريب من المطلقية نفعاً وصوابية، في سبيل تمييز الفكر الراهن من حيث الحدائث والراهنية والأصالة وامتصاص روح العصر ومتطلباته . من جهة أخرى، إنّ التشديد على الانقطاعية محاربة للغموض واللدقة، للعمومي والغائم أو الضبابي في الأفكار القديمة التي يسعى البعض لتقديمها أساساً وسبّاقاً للمقولات المعاصرة في السياسة والاقتصاد، في الفلسفة والفكر عموماً، في الفن والأدب والتشريع . لكنّ الاستمرارية والانقطاعية قطبا ظاهرة واحدة معقّدة، ومن كُلية مترابطة؛ هما وجهان من إشكالية متعضّية حيّة . والجواب أعقد من أن نُبسّطه على شكل حصري هو: إما أبيض وإما أسود، نعم أو لا . إنّ اللاّ، والنعم، جزءان من كلّ معقّد . وقد أشرنا إلى

أنَّ علم نفس تكوين المعرفة، علم النفس التكويني، يقدم هنا حلولاً تتجاوز مشكلة التاريخي والبنوي⁽¹⁾. ومعروف أنَّ المشكلة الاجتماعية أغنى من أن تُختزل وتُردَّ إلى أحروجة ضيقة محصورة ومحاصرة. وفي خطوة أخرى، إننا نواجه إشكالية لا تحلُّ بالمصالحة والتوفيق، والاختيار والتلفيق. فلسنا حيال علاقة سببية؛ لسنا في مرورٍ خطِّي هندسي ميكانيكي بين سبب ونتيجة؛ ذلك أننا حيال علاقة تعاضدية، علاقة خاصة بالإنسان أي حيث الوعي والإرادة، علاقة مجتمعية تاريخية معقدة: نفّي دور التاريخ نفّي للإنسان من حيث هو حر، صانع لحقائقه، مطوّر لمستقبله وشروطه...

عملية التقسيم المانوي للفكر، أو للطبيعة، عملية تسهّل الدراسة والتفسير؛ ومعروفة جيداً بتأثيرها وتسلطها عبر التاريخ. لقد استغلّها جيداً صوفيونا في بحثهم عن الحقيقة؛ وأيضاً في فكرهم المعيش وفي سلوكهم المهاجر إلى الألوهية. وكان أحد فلاسفتنا، نصير الدين الطوسي للمثال، قد لاحظ على غرار المتصوفة طبيعة الفكر «الجدلي»، أو الأخذ الإزدواجي للعقل. لقد كان إدراكهم للنقائص، للشيء ونقيضه، كافياً ومثمراً. فقد قال الطوسي: العقل مقرون في الأخبار الإسلامية بنيف وسبعين صفة هي كالأجناد له؛ وهي: الخير ونقيضه الشر، الإيمان ونقيضه الكفر، الفقر و...، الفرج و...، السخاء و... (التواضع، الصمت، التسليم، الشك...؛ وهي ٧٨ زوجاً). وما يزال هذا المنهج بحاجة إلى أن يوضع داخل أتون «علم المصطلحات المقارن» قبل أن نستدعي إليه، أو نوازي معه، منهجاً يركّز على المتناقضات المادية التاريخية.

4 - مخاطر النمّاطة والصنّافة [علم التصنيف، التصنيفية]:

لا بدّ للفكر من إقامة عمليات تضع الظواهر في قوالب، وتصنّف المعطيات إلى مقولات أو أجموعات ووحدات. والنمّاطة [أو: التمييز؛ أو: النمّطيات] هي علم [أو: مبحث] الأنماط المماثلة في ميدان معرفي، الأنماط القائمة أماناً، أو المعروضة علينا للدراسة. إنَّ الثقافة، ولا سيما في خطابها الفلسفي، تسير باتجاه تجاوز التبسيطي وما هو أخطوطي، وتفسير آلي، وتشيء أو تقليص للمتحرّك، وتجميد للتخوم بين مواقع الفكر وأنماط الخطاب وقطاعات المعرفة ومناهجها. والتصنيف، كالنمّاطة، يُفَقِّر: يَحْذِف أو يُعَدِّل، ويقيم المجرد والميكانيكي، ويُغْرِق في التعميم والشُمْلَة.

(1) را: نقدنا للبنوي العربي حيث اقتبال مجلوياته، ورفض ادعاءاته للاحتكار أو التسلّط والاحادية...

كأن التصنيف عاجز عن مقاومة إغراءات السهولة وتملّكي التكنولوجيا. ولذلك فهو يقيم الأخاديد بين المتداول والحي أو المتعاضد والمتغاضي؛ وهو ينقل إلينا تقسيمات لعلها أحياناً كثيرة تنطبق على حقلها الأصلي (الأوروميركي، الروسي) أكثر مما تُقدر على توير فكرنا وتسييره. لقد رأينا أعلاه كم هو عميق ومفروض قسري، أو كم هو اعتسافي وتعميمي، خطاب متمحورين حول رؤية خاصة (ذاتانية، متعصبة) في تخصيص قيم التجدد والحياة بنمط غربي؛ وفي إسقاط قيم الركزية والشيطان على نمط آخر من العقول في العالم.

لعل السويّ هنا، والمتّصف بالصحة النفسية، هو اعتبار الثقافة خصائص دينامية متماسكة متعضية، وتتفاعل مع الواقع والتاريخ والمُحتمل. ومن السويّ أيضاً أن تؤخذ الثقافة، كالشخصية، في وحدة يتكامل داخلها بتفاعل: المتعالي والمحسوس، اللوغوس والأسطوري والبراكسيس، والكوامن والمهمّشات والمتعاليمات والفصيحات، الرسمي والمعيش، الاختلافات والوحدة، الفرد والجماعي والتاريخي، المتحايث والمتجاوز. فليست المادة عدوّاً؛ ولا هي قطب ثنائية حادة أمام الوعي: في كل من التحتي والفوقي شيء من الآخر، أو يتحرك معه داخل ذهابيانية وجدلية حية تغنيهما معاً بتعاضد وعلاقة غير ميكانيكية وغير خطية. ليس هناك اتجاه مادي محض، ولا تفسير روحي محض؛ ولا وجود في مجتمعاتنا ووعينا لانفصال قطعي بين بنية فوقية وبنية ذهنية، بين ما هو عقل وما هو وجدان، ما هو علمي محض وما هو إيماني بحث، ما هو اقتصادي خالص وما هو اعتقادي (أورمزي، أسطوري، اعتباري)، ما هو أيديولوجي قاطع وما هو معرفي خالص.

الحالة الخامسة: ظهور البعد النوري وتضمن الحرفانية والألفانية؛

1 - منهج المريض بالحرفانية، رؤيته وعالمه المعرفي، الدفاع الذاتي:

الحرفانية نزعة مفردة التمسك بالحرف. فالنص، في حروفه وكلماته أو في دلالاته الطافية العلنية، هو المرجع الثابت الواحد. والحرفانية رؤية وحيدة الجوانب والزوايا، ومنهج يرفض التعدّد والاختلاف، أو ينكر الأغوار، ويتوقف بعناد ورضى حيال معنى مسطح أو وحيد للخطاب، للعالم، للقراءة، للآخر وللذات. ويقول أزود، يثنّ الحرفاني بالمعنى المعطى فقط. وثقته تغدو مفردة؛ وتتضخّم حتى تنفي ما عداها. من هنا الوثوقية

المطلقة، وانعدام أدنى تفسّخ بين النص والدلالة، بين الدالّ والمدلول الموحد. ومن هنا العبودية، ورفض الحرية، والاستسلام للحرف والاحادي: فالتأويل لفظي، والتفسير توضيحٌ للمسلّمات واليقينيات الناجزة، اللامتقدّة، واللاقابلة للشك، واللامحتاجة للبرهان أو للتفكير.

لا تقوم بين التعبير والتوصيل، بين الوظيفتين للغة، علاقةٌ خطية مسطّحة أفقية وآلية. وتلك ظاهرة نفسية اجتماعية معروفة؛ فالتوتر مستمر بين اللغة والفكر، بين كفاءتنا اللغوية وأدائنا اللغوي، بين ما نقوله وما نوّد قوله... كذلك حال القراءة وحال التفسير، وحال التأويل: فالاختلاف، وليس التطابق، هو المتحكّم. لا يستطيع الإنسان أن يطابق المعنى والحرف، أو أن يملأ على نحو مطبق الفجوة بينهما، أو أن يبلغ كمال كل منهما الذي هو انسجامه التام مع عديله. كأنّ الحرفاني يرفض تطور الدلالات، ويتنكّر للتطور والتاريخ، لفعل الزمكانية والسياق الحضاري. من هنا فهو دكتاتور، ومتسلّط؛ يفرض قراءته الوحيدة المطلقة على نفسه، وعلى الآخر؛ ويرى العالم من خلال ذلك المنظور عينه: عالماً سكونياً، مطيعاً، مقيداً بوتيرة واحدة أو بتجربة واحدة معيّنة وأفقية.

عانى صوفيّونا، ومحبّذو التأويل والمتفلسفة، عتّاً من «أصحاب الظاهر» أو أهل الرسوم. ولم تتوقف قطّ معركة أهل الحقيقة ضد أهل الشريعة، وأهل الروح (والمحبة، والقلب، والسرائر...) ضد الغرقى في التقسيم والأشكال والشعائر المادية واستعباد الإنسان للظاهر والحرف⁽¹⁾. بيد أنّ القراءة الحرفانية ذات نفع، ومنطلّق: تقيم التماسك، وتغذّي الاتفاق والوحدة، وتقدّم حقائق اجتماعية متصّفة بالموضوعية والثبات. إلا أنها لا تكفي: تمنع الاجتهاد؛ وتكره على منصوص ثابت قد يوضع في خدمة السلطة، أو في مجال استعباد الإنسان وحيث استغلال المعنى لمصالح غير أخلاقية، استلاية وتجريحية؛ وتدّعي احتكار الحقيقة. يضاف إلى ذلك أيضاً أنّ تلك القراءة الوثوقية تقلّص: تحذف التشبيه، وتُلغي المجاز، ولا تؤمن بالاستعارة والرمز والتأويل. إنها تسيّر في اتجاه خطّي آلي هندسي من الدال إلى المدلول، من النص إلى المعنى، من المعنى إلى الوحدة، من التجربة الخاصة إلى التعميم. ومن الممكن أن نقول بَعْدُ الأكثر، إذ تُلغي الحرفانية علم البديع، وعلم الدلالات، ومن ثم غنى الوعي والشخصية. فتقرّبنا

(1) را: المعاني الصوفية لتكاليف ومعتقدات دينية، مثل: الصوم، الصلاة، الزكاة، الجنة، العذاب، المعراج، الألوهية، الحقيقة، الحق...

بذلك تلك الرؤية من الآلوية، أي حيث البُعد الواحد، والتسطّح، وتشابه الجميع والمستويات، والميكانيكية، وامتناع التفكير أو رفضه وعدم الحاجة إليه، والبقاء عند الظاهر والمباشر أي حيث العمومي والعام، الشائع والسائد، الطافي والصافي . . .

إن ثقافتنا البُعدية أو الشارحة تُمرّكز، في هذا المجال، حول علائقية اللغة بالفكر. وهي علائقية أحسن تحليلها علم النفس، واستعارها فلاسفتنا (عن هيديجر، وفرنسين موضحين له وليتشيه: فوكو، ديلوز، دريدا) بعد أن أعطوها أسماء لم تُخفِ الخطاب الأساسي حول العلاقة بين اللغة والفكر: الخطاب والحقيقة، التغيير والتوصيل، ما يقال وما لا يقال، النص وتشويهات الناص، رواية النص (أو الحلم، أو الشهادة) والتغيرات التي يُدخلها الراوي أو المشاهد⁽¹⁾. وفق تلك العلاقة اللامتطابقة بين اللغة والفكر، تكون إذا العلاقة بين النص والمعنى: توتر، عدم مرور خطي، عدم تطابق، انزياح، فجوة، نقلة، نقص، تدرّج أو مستويات ومُحَفّات، ظِلّيات . . .

2- محاولة تطبيقية، استكشاف المعنى الكامن أو المُحَفّ، التحصّن باللفظانية خشية المكبوت:

إذا أخذنا النصّ بمثابة سلوكٍ فقد يسهل علينا البحث عن معنى ظليّ: فالسلوك الظاهر، كالنص الظاهر (العلمي، الرسمي)، يُخفي ويُستر. من هنا إمكانية استكشاف، ووجوب استكشاف، ما هو متزامن، ومُحَفّ، ومعشوش. ولناخذ عيّنات توضّح لنا غنى التحرّي عن المظمور، واللاواعي، والمدفون حياً؛ وتكشف نقص القراءة التوصيفية السردية، المشبعة القانعة وغير المتوترة، للسلوك أو للنص:

أ/ الإسلام والمُسلم، المعنى الكامن [الظليّ، المفقود]: سبق أن رأينا أنّ الصوفي، والمضحّي، والمقلد، والسايب، والمتشيع، مصطلحات متقاربة: إنها ذات مدلولٍ تضحوي يقدم النفس قرباناً لله، للقضية، للكعبة. فيغدو بذلك كل من أولئك الصابرين ضحية مقدّمة لله، مشاعاً لا يمتلك نفسه؛ بل مملوكاً لله أول من يمثل الله، ومبايعاً على الموت في سبيل الدفاع عن الألوهية، عن مكة، عن أهل بيت الله، فداء وفدية

(1) را: علم نفس الشهادة، الإخبار عن حلمٍ وحقيقة الحلم، ما تسجّله الآلة حول حادثٍ مُعَدّ سلفاً وما يرويه المشاهدون (يُدخل المشاهد تغيرات كثيرة، ينسج، يتخيل، يملأ، يُسقط هواماته . . .) عن ذلك الحادث، وما ترويه على طفلٍ ثم ما يعيد روايته ذلك الطفل . . .

وهذياً. لعل كلمة الإسلام، أو المسلم، في تحليلنا، تعني هي أيضاً المدلولات عينها أو ما يقاربها. فالمسلم يغدو، داخل هذه الرؤية للإنسان والألوهية، الشخص الذي يسلم نفسه لله، الذي يجعلها مشاعاً غير مملوكة، الذي يضعي نفسه في سبيل الألوهية أو بيت الله أو جيران الله أو أهل الله... وهكذا يكون المسلم، يكلام آخر أكثر، الهذلي والفذلي، حمل الله، القربان، الضحية المشاعية، الميثاق، القدية لله... بذلك المعنى المجف والمغيب، أو الرمزي والمضمّر، للمسلم ينجلي للإسلام مدلول ثانٍ هو أيضاً أبعد من المدلولات الشائعة التي تصلدت في الأقاويل اليايسة والنصوص الرسمية. فمعظم المدلولات الفصيحة أضحت بلا حياة ولا خصوصية، متطابقة مع المختزل والمنمط، متماثلة مع ذاتها المكررة وهويتها المشيئة أو المعادة الإنتاج... كلها هنا مسجلة في الوعي الجماعي، مع العموميات والمتشابهات والجاهزات. من هنا تنبع الضرورة للعودة من المألوفات المكررة إلى الدلالة الأعمق، إلى الغوص في الدال عينه. فبذلك ربما نلتقط للإسلام، كما للمسلم، أصالته الأولى أي حيث هو خطاب رسالاني ينطلق من مبادئ تقيم المجتمع الذي سلطة الحقيقة فيه هي وحدها السلطة، وليس لإشادة دولة الإرضاخ والتمركز وتنظيم الناس في مؤسسات إرغامية وإرادة موحدة قاهرة⁽¹⁾. وبذلك، بعد أيضاً، ينجلي أمامنا خطاب يتوجه لبناء الإنسان من داخله، وليس لفرض القوانين عليه؛ ولبناء قوانين تنبع من فياوية المواطن وضميره، وتتوازى مع حريته وتشريعه الذاتي لها وخلقه لروحها. وبذلك أيضاً وأيضاً، يتقدم الإسلام للفكر اليوم تعبيراً عن الإيمان ليس بالدولة المركزية والسلطة السياسية بل تعبيراً عن نداء لجعل الإنسان ذاتاً خالقة للفعل والمعرفة، للعلائقية والسلطة، وتعبيراً عن نداء لجعله حراً ملتزماً، بلا جسم كثيف بينه وبين القيم التي يحنينها باستمرار في فعله وعلائقه ومجمعه.

ب/ استكشاف معان مخبأة لكن موحفة ومستمرة: بواسطة التحليلنفس أظهرنا، في هذه الموسعة، المعنى النبوي الكامن في التجربة الطفلية، لكن المدفون حياً والباقي تأثيره بلا وعي، لمصطلحات وسلوكات، لأمثال واحتفالات. من ذلك: يا مقصوف الرقبة، يا سايبة، العرفان، طبيعة الرمز للصوف، المقلد والقلادة أو تقليد الضحية، الأنفة والشموخ... كذلك استطعنا، بتلك الطرائق التحليلنفسية في استكشاف الرمز أو

(1) نكرر هنا أن الشهادتين في الإسلام، وخاصة في علم الكلام، تصبحان بهذا المعنى طقساً هادفاً، أو غاية واعية مسؤولة، للانتقال إلى حيث تغدو الشخصية ملكاً لله وحده، مرتفعة إلى مستوى تسليم الذات إلى المطلق وانتمائها إليه وحده (فا: محمد عبده) وحلف ما عداه.

التقاط المكبوت والنبعي والأصلي العائد للتجربة الأثرية الأولى، فهم العديد من العلامات (أو الإشارات) في الطريق إلى تكوين سيميائية عربية ونظرية في التداولية والتواصلية [را: علم نفس العادات والتقاليد].

ج/ الشيطان في التراث (الشفهي والفقهي) وفي الجهاز النفسي للشخصية: يجسّد الشيطان، في تحليلنا هنا، قطاعاً من الشخصية يرفضه الوعي بل ومبادئ العقلانية؛ وتُفرض وجوده الحاجة للتوكيد الذاتي؛ ويبرره ميلنا للتحرّر، ومن ثم لتوفير الاستقرار النفسي الاجتماعي والشعور بالاطمئنان وتقدير الذات لذاتها. بهذا المدلول الذي لم يَخَفْ على الأقدمين، نستطيع اليوم أن نُدْخِلين، انطلاقاً من مبادئ التحليل النفسي أو تطبيقاً لها وتوكيداً، شتى ما ورد في التراث عن الشيطان: إننا نُدْخِل إلى الذات الفردية، إلى الجهاز النفسي، مقاماً ورد وصفه في التراث تحت اسم الشيطان. فالشيطان بذلك هو مقام الهاذا [الهاذا] أو، بحسب بعض الترجمات المخاططة، الهو.

د/ المرأة في الفقهيات والإناسة والعقل والمكتوب: المرأة، في الدلالة اللاحرفية، هي الشاشة التي أسقط عليها الرجل المنجرح، في المجتمع المنجرح والجرح، نقائصه وميوله العدوانية والأثمة أو الإغوائية والتدميرية. وبذلك فالمرأة هي: القطاع المظلم من الشخصية، والمقامات المرفوضة من الوعي وخاصة من الأنا الأعلى أي القطاع المستعلي في الشخصية. والمرأة هي: اللاوعي، والمخزون من التجارب الصادمة الأليمة، والميول البيولوجية. المرأة بذلك أيضاً هي الاسم الآخر للنزوات أو للغرائز الباحثة عن إشباع والتي يجب إخضاعها للمحظورات التي يفرضها النضج الانفعالي والمجتمع والقطاع المستعلي (الأنا الأعلى، قطاع المحظور والمحرم).

هـ/ الشيطان والغرائز [النزوات] والإغوائيات في قراءة غير حرفانية للتراث: الشيطان، في الأحاديث النبوية الشريفة، يجري من ابن آدم مجرى الدم. وهو من كلمة شط، أي بَعْدَ وغالى، اشتطّ وشطّ⁽¹⁾. قوة الشر، بذلك، هي الشيطان. ربما يكون أصله لفظة «ست» المصرية التي تدل على ممثل الشر، والشرير، وربّ الشر (أوزيريس: رب الخيس)، والتي نقلها العبرانيون. والتدبّر التحليلي لبعض الآيات القرآنية

(1) الأهم هنا ليس صوابية، أو تعسفية ومجانية، تحليل كلمة تيطان في هذا الفكر العربي. لعل الأهم هو، بالأحرى، المسعى والمحاولة: فقد حاول بعض الأسلاف استكشاف المعنى الخفي، وقصدوا إلى ذلك، ومارسوه.

الكريمة قد يقودنا إلى أن الشيطان هو: رمز الشرّ، قوة الشرّ الخفية في الطبيعة وفي الإنسان (الجن = المخفي، المستور). نحن نغتني بالقراءة الصوفية، والتأويلية عند مفسّري الأحلام وفي العلوم الخفية، للنص والسلوك أو للرسمي والفصيح. فالمعنى الرمزي إثراء؛ والاهتمام بالقيّايّ والممكن والمطمور لا يلغي المعنى الحرفي أو يحجبه أو يتفوق عليه: يتبادلان الضبط والحركة أو المواقع والأدوار. يضاف إلى ذلك أن اكتشاف المعنى المطمور، أو المحتمل والممكن، في الكرامة الصوفية (والشعر الجاهلي، والاحتفالات، والطقسيات، والسحريات، إلخ). قد يضع أمام الوعي، ومن ثمّ أمام العقلانية وإرادة التفسير، حقائق وقينيات وتجارب تاريخية كان يُظنّ أنها خارج العقل والتاريخ والمجتمع⁽¹⁾.

الحالة السادسة: التخيل الهوسي لعدو مضطهد أو متآمر

1- الشيطان المتفوّق على وجوده وتهديماته، الاستعمار والنظام العالمي:

في عملية إظهار مذهب فكري جديد، أو حالة اجتماعية جديدة، تشتدّ القسوة على القديم السابق. ففي الدعوة إلى علم نفس الشكل، للمثال، يكون كلّ توجّه مركزاً على مهاجمة المدرسة السابقة، وإسقاط الأغلاط والعقبات والسلبيات عليها. وكذلك نفعل في الفلسفة، في النظام السياسي المنقلب على سلفه أو المتغلب، في الحياة اليومية وعلائقها...

يُلقي على الضحية مآثم، وتُحمّل مسؤولية وأوزاراً؛ بذلك يتبرر المعتدي، ويرتاح، ويخفّف من مشاعر الذنب أو ما إلى ذلك. كذلك حال قطاع عريض، إنّ في الوعي والذاكرة الشعبية أمّ على الصعيد الفردي: إننا نوجد عدواً مستمراً. نلاحقه، نُحمّله مسؤوليات تخلفنا وانجراحاتنا، نهاجمه. بذلك نتطهّر، نخفّض قلقنا، نستوعب المشاعر بالنقص والقصور والخصاء، نتغلب على أحاسيس أو مواقف بالصّدّ الفهمي ونقص الكفاءة. لقد أكثرت ثقافتنا من القتل المعنوي (الرمزي، الاعتباري) للمستعمر

(1) سبق أن قلنا إن القراءة التحليلية النفسية تؤدي إلى وضعنا تجاه دلالات جديدة لكتاباتنا التراثية حول الجحيم (على سبيل الشاهد). بذلك قلنا إنّ المؤلفين كانوا في وصفهم التاريخي التعاقبي يُسقطون على ذلك المصطلح مآزم الوجود، والشقاء في الحياة، والألم، والفواجع. لقد جعلوا من ذلك المصطلح شائعة نقرأ عليها: مخاوفهم، القلق، المآسي، مشاعر الإثم... وبذلك «التخريج»، أو الإسقاط لما هو مشاعر وهوامات، يتطهر الإنسان من المكبوت والمخيف والمؤثم.

والمستشرق ونظام السلعة العالمي والمبشر والتدخل الأجنبي والمدرسة الأجنبية⁽¹⁾. إن مقارعة أولئك الأعداء مقلقة؛ وهي نافعة وضرورية. ولا شك في أن ما يحمله الآخر الخارجي، حتى اليوم، لا يوصف بأنه عادل: إنه يستلب، ويخاصم، ويخدم نفسه بأنانية أو نفعية ليست هي عقلانية منفتحة أو «أخلاقية»⁽²⁾.

أ/ إلا أن ذلك النفع خطوة لا نستطيع الاكتفاء بها: إنها ناقصة، جزئية. تؤمن التحرر الوهمي (اللفظي، المتخيل، الظرفي، السريع الزوال)، والاستعادة السلبية للاستقرار وللتوكيد الذاتي. كما أن ذلك التجريح لعدو قد يغذي فينا المظلومية؛ أو قد يقود إلى نوع من المازوخية، وليس فقط إلى التلذذ باغتيال الآخر.

ب/ أدى ذلك التعقب المتحري، والذي لم يكن جُلّه تحليلياً نقدياً، إلى شبه إصابة بهوس الاضطهاد: نَظَنَّا أننا ملاحقون؛ وأننا مراقبون مظلومون يتعقبنا عدو ليستلب مالنا وحریتنا ويعتدي على أرضنا ومستقبلنا وإنسانيتنا. ومن هنا، ذلك الهوس أدى بالبعض إلى هوس العظمة: وقعوا فريسة أوهام بأننا عظماء، قادرون، كاملون. وهنا الموقف الإنشطاري، الفصامي، حيث نجعل الغربي فاسداً (ماجناً، عابداً للمال والمنفعة الشخصية وللذائد الحسية؛ هذا في حين أننا نسقط على ذاتنا الكمال والفضيلة والتفوق)⁽³⁾.

ج/ أوقع أحياناً الوضع العلائقي مع المستعمر في التماهي مع المعتدي القاهر⁽⁴⁾: فاعتبار المتسلط [الجبار، الدكتاتور] فائق الجبروت، عند بعضنا ومقارنة مع تخلفنا النسبي الظرفي، خلخل الرؤية المعافاة إلى الذات والآخر والمستقبل.

2- من الوعي بالقواهر الراهنة والسابقة إلى نقدها الاستيعابي المؤثر الضرامي:

تنجس الثقافة اليوم، في خطابها الفلسفي أو في نقدانياتها الاستيعابية، إلى المقاربة النقدية لموقف القوى العظمى منّا، لموقعنا الراهن داخل النظام العالمي... ثم كانت

(1) يضاف إلى ذلك تغذية الآخر الخارجي لترجمة بعض فكره إلى العربية، إلخ، أولبت لغته ونشرها...

(2) را: ما فعله المستعمر؛ ما يفعله اليوم عبر أجهزته في بعض البلاد لتعزيز ثقافته، وتصرف اقتصاده ورؤيته، لفرض مركزية على «الأطراف» و«الهوامش».

(3) را: إوالية الإنشطار النفسي الاجتماعي، عقلة المغموطية، إوالية الإثبات والمحو.

(4) را: إوالية التماهي بالمعتدي.

الظاهرة الاستعمارية التي شكّلت عاملاً أساسياً في نمط التفكير والعيش، في المجريات التاريخية والاقتصادية، للمجتمع العربي الراهن (والمعاصر).

تعلّمنا النقدانية الاستيعابية ضرورة الدراسة التاريخية لتلك الظاهرة، أو ضرورة دراسة جوانبها السلبية والتحفيزية، على سياق علاقة الدول الإسلامية ببعض الدول الأوروبية في القرن الماضي والحالي. بتلك النقدانية يجب مقارنة الاحتلال الإنكليزي والفرنسي، وما أخذه الروسي، وما حاوله الألماني وما إلى ذلك؛ بل وما قام به المستشرق و«وسائل» الغرب الأخرى التي تغاذت مع طموحاته وحاجات اقتصاده للأسواق ولأيدولوجية مهاجمة مدمّرة. إلا أن تلك الطريقة في الدراسة التاريخية ليست، ولا يجوز أن تكون، مجرد وصف. فسرّد ما جرى عملية ناقصة، بليدة. وكذلك فهو تفسير كسول، بل ناقص وميكانيكي، التفسير لفعل الغرب عموماً في بلادنا (وذاتنا، وثقافتنا، ومستقبلنا) بأنه كان وليد ظروف، أو بسبب عوامل اقتصادية (للتصدير، لتأمين حاجات أولية، للأسواق، إلخ... إلخ). أوضحنا، في مكان آخر، سطحية تلك المقاربة أو ذلك التفسير الذي يجعل منا آلة تتلقى أو تتلقن، و«شيئاً» يتحمّل ويُفعل به، و«حالة» فائرة أو «حالة» تاريخية مَرَضِيَّة. بذلك التفسير نتبرّر؛ وحتى الجلاذ يتحرّر من مسؤولياته. فالحقبة أكبر: لا نقول بحقد غير نافع، ولا بكبر لامة، ولا بتعصّب قومي، ولا بنداء للانتقام أو بما إلى ذلك من مشاعر العاجز والمقهور وأحلام التعويض والتغطية. تلك المواقف الذاتية مُرَضِيَّة، غير معافية؛ ولا تكشف عن الانزاع والنضج الانفعالي. وهي أيضاً مستحيلة؛ ولا نحمل لمجتمعات أو لأجيال «وِزْرَ أخرى».

باختصار، إن الدراسة التاريخية التي لا تكون وصفاً ورصفاً، والتي لا تسرد ولا تكتفي بالتفسير، هي الطريقة المطلوبة. فالأصحّ هنا، أو الخطوة الثانية، هي الإبقاء على شحنة من التوتر نستغلها للتكيّف الضرامي، لبناء الراهن والمستقبل، لأخذ العبرة (بحسب تعبير أسلافنا) والذكرى المثمرة، لاستخراج القانون والأعميَات...

3- علم الرضات الاستعمارية، علم المينة والشيخوخة في الحضارات:

لم نهتم في هذا الكتاب بالرد على المستشرقين، ومن شابههم اليوم من دارسي الإناسة وممّدي الاستخبارات. فلا حياة للمعلومات التجميعية الركونية، التعميمية والقائمة على علاقات الهيمنة والسيطرة أو مشاعر بالتفوق المزيف والمزيف. بيد أن:

أ/ السكوت هنا غير جائز؛ لكن دون الوقوع في العلائقية السجالية التي تغذي بوقود الغرائز والعواطف واللاعقل.

ب/ كذلك يجوز الإخراج إلى الوعي، بغية التحليل والاستيعاب، للرواسب، والديناميات اللاواعية، والانجذابات القسرية اللاإرادية أو اللاواعية نحو المعتدي والقاهر.

ج/ نستطيع تدبر التاريخ من حيث هو متحرك بعوامل ليست بالضرورة أخلاقية أو مقيدة باحترام الأمم الضعيفة والإنسان العاجز. فتفسير التاريخ بمرارة وعتب (بمرارة لأننا لم نكن أكفاء؛ وبعتب [أو غضب] لأن القوي كان يخدم أمته واقتصاده وإيديولوجيته) هو تفسير ذاتاني. والوعي بذلك سلاح يخفف المشاعر، ويرفع إلى العقلاني أو الفلسفي.

د/ يمكن توتير المستعمر نفسه: برضه، ورجه، بنقد عقلانيته وسلطته، بنقد إيديولوجياته ورؤيته لذاته وللآخر.

هـ/ تعزيز الرضات التي أبقاها فينا، وامتصاصها؛ ثم تجاوزها داخل ثقافة ضرامية إسهامية...

و/ بناء علائقية جديدة تحترم حقوق الإنسان؛ وتحافظ للأمم اللامصنعة جيداً على حقها في التقدم، وعلى خدمة إنسانها داخل النظام العالمي الراهن، أو القادم، للاقتصاد.

4 - أشمولة، تنمية الثقافة المتزنة حيال ما كنا وما نود أن نكون مع الآخر، صورتنا عن ذاتنا وعن الآخر:

تعلمنا الصحة النفسية أنه لا بد من النضج أو من الاتزان المتجهة إلى المستقبل والمترسخة في الواقع الاجتماعي التاريخي، ومن الرؤية الضرامية التاريخية للآخر وداخل ذمة عالمية للإنسان أو نظام عالمي للاقتصاد والسياسة. وسيكون وعلم الرضات الاستعمارية ميداناً معرفياً ناجحاً: فهو لن يغذي عقيدة التدمير والانتقام، أو الرغبات بالتشفي والإشباع لحقد أو لمواقف غير عقلية. إنها إيديولوجية تستلزم منا النقد والتحليل والاستيعاب تلك الأيديولوجية التي لا تكتفي بطرد الآخر اللامرغوب من فضائنا الذاتي، بل وتسعى باستمرار لقتله الاعتباري بكافة جوانبه ومظاهره. فبذلك التعقب لفعل المستعمر نُبقي حربنا مستعرة خارج الحقل الواجب أن تتأجج فيه، ونبرر أخطاءنا، ونرتكز على عواطف أو على منطق أهوائي متحرك بوقود الذاتانية الضيقة القريبة من الشوفينية، والانقفال على الأمم، والتمحور حول الماضي أكثر من النظر إلى المستقبل. وعلّمنا

«علم الرَضَات الاستعمارية» منافع الانصراف عن البكائيات، ومشاعر المرارة والندم والإثم، وتحميل الذات مسؤولية الانغلاب القديم أمام المستعمر. فاجترار الخطاب السجالي ضد المستعمر والمستشرق والرأسمال الأجنبي (والمبشّر أو الداعي للفكر الأوروميركي أو السوفيياتي، راهناً) يوتر الحقل. بل ذلك الاجترار دليلٌ على انجرار ونزفٍ واختلال: والرؤية المتزنة تخصم كل ذلك مستندةً إلى العقلانية، والإيمان بالإنسان أو بالقدرة الذاتية على الاستيعاب والتجاوز، على التعلّم والتحرر، على مخاطر التطهّر الذاتي المَرَضِي وإواليات التكيف اللامباشرة...

الحالة السابعة: الهجاس بالأدروجة في السلوك والفكر

1 - في دراستنا للفلسفة العربية المعاصرة، وللراهن [الحالي] منها على نحو خاص، هل يتوجّب علينا أن نفتش عن دورٍ لعامل الانبهار في تكوين تلك الفلسفة؟ أو بكلامٍ شبه مكرر، لكن أشدّ إفصاحاً، هل كان لسلطة لأجنبي النفسية والاقتصادية والعسكرية تأثير مهم على المفكر العربي بحيث صار هذا أكثر استعداداً للتلقّي بلا محاكمة؟ هل ضعُف عندنا الحسُّ النقديّ بفعل الانبهار بل بفعل التماهي في القويّ المتغلّب؟ لا بدّ من توضيح اختصاري للسؤال عينه؛ إذ بذلك ربما تغدو الإجابة أقرب منالاً.

هل الأدروجة [الموضوعة] على صعيد الزيّ أو الأثاث والعادات (المظهر، والموسيقى، والحلاقة، والاستهلاك) تستدعي مقالاً في الأدروجة على صعيد الفكر وبخاصة على صعيد الفلسفة؟ بلا ريب، إنّ الثقافة سلوك وفكر؛ أي هي عادات في اللباس والجسد كما هي عادات في التفكير واستعمال العقل. يصبح السؤال، بعد هذا اللّاي والتسويغ، سؤالاً مفاده ما يلي: هل اكتناه ظاهرة الأدروجة في مجال الزيّ هو هو اكتناه لظاهرة الأدروجة في مجال الفلسفة؟ ولماذا لا تكون دراسة الأولى دراسةً للثانية؟ لا سيما وأنّ المنهج واحد في الحالتين، بل وأنّ الحالتين هما تعبيران (جسديّ وذهنّي) عن واقع واحد!

2 - الأدروجات؟ متنوعة هي تلك الظواهر النّفسيّتماعية؛ فهي تمتدّ إلى حقول متعددة؛ وترتبط بالمجتمع الاستهلاكي؛ وتبرز محمّلةً بالمعاني في المجتمعات المنغلية أي حيث العلائق مع القويّ الخارجي إستلاية، وفي الداخل إرضاخية رضوخية، غير متوازية.

يفرض العالم المتّيج معاييرَه على العالم المستهلك، ويدفع بنا القويّ إلى حقله وتبني إعلانه وإعلامه: يفرض علينا، يؤثّر علينا وفيّنا. يخلق فينا ما يدفع بنا إليه: يولّد حاجات متعددة، ويحدث حاجاتٍ اصطناعية ورغبات بتقليده. إلا أنّ تأثير الأجنبي يكون فعالاً لأنه يستطيع أن يوتّر الوعي، ويثير القلق والصراع في داخلنا على شكل صراعٍ بين القوي والضعيف، القدير والعاجز⁽¹⁾. فالعاجز يفتش عن حل كي يستطيع استعادة الاستقرار لنفسه، أو كي يوفر لنفسه الاعتبار الذاتي، والتوكيد الذاتي، ومشاعر الأمن، والرضى عن الذات. وذلك الحلّ يجده العاجز في الارتواء والتخلي والتماهي: إنه يرتمي في قيم المتسلّط، يتماهي في الغاصب المعتدي، يتذوّت في قاهره الذي ينتج ويرمز للقوة والاستقرار، للمتعة والمتعة. ثمّ إنّ ذلك الصراع، في ثقافة المنجرح سلوكياً وفكرياً، يبرز كصراعٍ الهوية أو الأصالة أو التراث مع التطور والمعاصرة والحاضر؛ كصراعٍ بين الرغبة في المحافظة والرغبة في التجديد، أو بين الرغبة بامتصاص القوة والرغبة عنها، بين الماضي والحاضر، بين الإبداع والتكيفانية، بين الامتثالية والتغييرية.

3 - إنّ الهيمنة اللاواعية شديدة التأثير لأنها تكون من داخل، وعلى نحوٍ يتمظهر قناعةً ودفاعاً عن النفس منطقياً. لكن تلك الاولية هي في الأساس تبريرية وتغشّية وأهوائية. تفرض علينا تلك الهيمنة سلوكاتٍ جاهزة، وتُشَيِّء إرادتنا، وتغلّ حريتنا. تقتل فينا الحس النقدي، وتخلق فينا صراعاً وأيديولوجيةً، وتوجّهنا من داخلنا بلا محاكمة أو بقناعة مزيفة أو بفعل تماهينا في المتّيج وفي متوجهه المقدّم لنا أو الممثل لنا كرمز للتطور، كحمّالٍ للانتهاض، كدليلٍ على أننا أقوياء وفي مصافٍّ واحدٍ مع المنتج (راجع: ظاهرة التماهي بالقاهر، ظاهرة الاستعراض، الاستبذائية والاستجلاب الوهمي للجاء والقيمة النفساعية، المسرحانية...).

4 - أدروجة الزي لغة. إنها كلام؛ وهي أفصح من الكلام اللفظي لأنها لغة تحلفظية: تُعبّر عن الجسد. وللجسد لغته أو تعبيراته وطرائقه في الأداء والتوصيل والتلقي واستلام الرسالة. ماذا يقول أو ما هي الرسالة التي تولّد الإفصاح عنها أدروجة الزي؟ إنها رسالة إنسانية تولّد تحويل الجسد، والتغيير فيه ولا سيما في صورته [أرسومته، أسكيمته،

(1) ظاهرة الاقتداء بالمتغلّب، أجنبياً كان أم داخلياً، بشرية. تعرفها المجتمعات جيداً. فللمثال، كانت موجودة عند المسلم حيال الفرنجة في الأندلس؛ وبالعكس أي عند الفرنجة حيال المسلمين. تحليلها هنا للاستيعاب، فهي ظاهرة حتمية ومفسّرة.

أو في صورته أمام الذات ذاتها وأمام الآخر. كيف نحبّ تقديم صورتنا للآخر، وللذات أيضاً أو للذات أمام الآخر، هو إذاً موضوع (وشكل) الرسالة للزّي. تلك هي أيضاً الرسالة التي تحملها فلسفتنا الراهنة التي اجتافت الأدروجات في فلسفة المتيّجين النشيطين: توّد تلك الفلسفة عندنا أن تقدّم للذات، ولا سيما للآخر القوي الخارجي المتسلط على نحو واعي وبلا وعي منا، صورة. الصورة التي توّد إظهارها فلسفاتنا الراهنة هي صورة ترغّب فينا القويّ؛ وصورة تُظهرنا متطورين. لكنّ الاستعراضية في الزّي استعراضية في الفلسفة؛ إذ يتشابه الامتهلاك على الصعيدين، وارتباطهما بارز. لعلنا لن نكون مخطئين لأننا لم نشكّ في أنّ الأدروجة رمز، ورسالة، وإفصاح من نوع خاص لكن صادق حين يخون الكلام؛ وإنها حمالة دلالات، وأنها دالة واتصال غير لفظي. كما أننا ربما لن نخطيء عند التأكيد على أنّ الأدروجة هي صراع الامتالية مع التغيير، والمنغلب مع الغالب، والمستهلك مع المتيّج، والفريسة مع القاتل أو المغتصب.

لقد شدّدنا، ويجب أن نشدّد، على أنها تخلق فينا الرغبة بامتلاكها ونشعر في الآن عينه بالنفور منها أو برفضها. هنا انتهضنا من مبدأ هو أنها تحجب وتكشف، تُطمس وتُظهر... وبلغ المقال بنا إلى الحكم عليها بأنها تقودنا، تهيم علينا، توفر كل الظروف للتماهي بمتيّجها أو بأنّ متيّجها يوفر الحال اللاواعية كي تغدو ثقافتنا مهياة للتماهي والاجتياف والامتصاص لما يقوله عن نفسه وعنّا ذلك المتغلب. هنا تظهر ازدواجية القيمة [الثأقية] للماضي: يُنفّر ويَجذب، يستدعي ويُبعد؛ وللسلوك الراهن: أَلْمِيلُ للاقتداء (التكيّف، التجديد، الارتضاء الوهمي بإوالياته الناقصة كالتهجير والتغطية و...)، أو الميل للنكوص والهوية؛ وللإيديولوجيا: الرغبة في أيديولوجيا المتيّج وثقافته أم الرغبة في أفكارية استقلال وإسهام وتكيّف إيجابي مجابه مباشر، في شخصية ابتكارية أم في شخصية اعتمادية، في مراهقة وتكيّف ناقص لفظي أم في رشدانية؟ إن المتيّج، العامل الاقتصادي، لا يسير هنا بمفرده: تواجبه صراعات ميول، وتخلخل قيم، وانجرافات ورّضات. فهذه العوامل النفسية، أو الفردية، تُسهّم في تفعيل العامل الاقتصادي وفي تغذيته: تغذّي به وتغذيه، تحركه وتحرك به: يتبادلان التعزيز والتعزير، التعريف والمقاصد!

5- النزعة الاستعراضية محصلة صراع بين ميول متناقضة. وهي حلّ إبدالي تعويضي؛ وتكشف عن انجراف الإنسان المستضعف أو عن كونه فريسة وضحية. إنها عوارض مظهرية، ورسالة أو إشارة أو تعبيرات عن مشكلة بل مشكلات. فهنا الإنسان

مبهور، مستلب، منجرح أو باحث عن الاستقرار مع حقلٍ قويٍّ وعن التكيف واستعادة الاعتبار والمشاعر بالكرامة والتحقيق الذاتي. لقد تشبَّأ، ودُفع إلى: استهلاك ثقافة القواهر، وامتصاص قيمها السلوكية والفكرية، والذويان مع المنتج، والخضوع الانبهراري المنوم الايحائي والواعي، والتخلي عن الذات رغبةً بتطهيرها أو بخفض قلقها.

يولد الاحباط ومشاعرُ العجز، في عالم الإنتاج ودار الثقافة النشيطة الإنتاج، مشاعرَ بالدونية وانجرافات تجد تكيفاً ناقصاً في الارتواء اللانقدي بين أحضان المنتج وقيمه وبضاعته. نخضع لاستدعاءاته، نرتمي في نداءاته، نطيع ونمثل فتماهي فيه ونستهلك. وذلك الاستهلاك يوحى بالوهم بأننا صرنا أرفع، أو متيجين وأقوياء، على غرار القيلة بأن من يستهلك الكبد يُقوي كبده، ومن يأكل القلب يغدو قوي القلب... فاليوم نحن كمن يقول من يأكل بضاعة القوة يتلج القوة، ويصبح حسناً خصباً محققاً لذاته، مواكباً للعصر وللأرقى، مغيراً ومتغيراً، مقترباً من المنتج، من المثل الأعلى. إننا في هوامات وأظنوننا، في تصورات واعية ولا واعية، في تخيلات وإواليات تكيفٍ سيئة لفظية مؤقتة، في...، في...؛ وكل ذلك إفصاح عن وهمٍ أننا إن غيّرنا المظهر، وقُلدنا أو استهلكنا الإنتاج الحَسَن، تغيّر حالنا واقتربنا من المثل [النموذج، بارادغم]، وتخلّصنا من التوتر والقلق، من التخلف والتبعية ومشاعر الدونية والحضارية. هنا اغتصاب بل غُصاب؛ والانقهار هنا مرغوب مرهوب: كل ما هو قائم يعزز ذلك، ويهيئ له أو يخفف عنه مقاوماته الواعية والإرادية. تتحمل الفريسة هنا وزراً، لا تخلو من مسؤولية. والضحية هنا تزين لنفسها بلاوعي الوقوع بين البرائن. تساعد الجلاد على القيام بعمله. وللقتل هذا معنى مختلف، وللاستسلام أكثر من معنى: فهنا نخضع لقوانين ثقافية تحكم الصراع بين حضارات.

6 - اقتبال الأدروجة الأجنبية، بل الخضوع لها باجتيافها، كشاف عن العوارض لرضة نفسية اجتماعية. في تلك الظاهرة العميقة تعبيرات عن رغبة في أن نكون بحسب الصورة التي يطلبها منا المنتج، وأيضاً في أن نغيّر الجسد والذات، المجتمع والأفكارية.

يعلّمنا علم نفس الزي، في المدرسة العربية لعلم النفس ولعلم الاجتماع، أن الزي رسالة ولغة وإشارة، وأنه عامل يُسهم في التماهي بالآخر ولا سيما بالقاهرة على صعيد جدلية الخاص والمنتج الخارجي، وعلى صعيد جدلية الماضي والحاضر. ويعلّمنا ذلك الميدان النفسي أن الزي يحرّر: يُنقذ من مشاعر القلق، ومن الانجرافات والتوتر؛ ذلك حيال الأرفع [أو الأقوى] فعلاً أو توهماً. الزي يكبر صورتنا عن ذاتنا، يغذي نرجسيتنا،

«يرفعنا» إلى مستوى «خصمنا» أو قاهرنا. وينقلنا بإواليات ناقصة إلى حقل مرغوب، إلى فضاء أوسع يغيّر صورتنا عن أنفسنا (مؤقتاً، وهمياً، على نحو غير فعلي...) وعن جسدنا أمام الذات ذاتها وأمام الآخر. فهنا مشكلة الأنا في علاقتها مع الآخر؛ والمشكلة علائقية. ومن المبتذل تكرار أن العامل الإنتاجي يتجهها، ويسهم في إنتاجها واستمراريتها. إنَّ اسكيمه^(*) [شيماء، أخطوطة] الجسد هي، عند القاع، الموجّه أو العامل الأساسي في تلك الظاهرة.

7 - عندما ارتدي ثوباً يصنعه الأجنبي وفقاً لتصويراته عن ذاته من حيث التعبير والوظائف، أو عندما يتشّقّ الطفل بلعبة أنتجها المنتج الماهر، وعندما تجتاف المرأة أدروجةً ازبائية، وعندما ارتدي ثوب الفلسفة الأجنبية وأخضع لأدروجة ثقافية هل أكون أنا نفسي؟ ألا أكون مزيفاً بائساً منجرحاً؟ هل هذه الأدروجات، أو هذه السلوكات الازبائية والفلسفية وعلى صعيد الطعام والأفلام والأفكار، تخضع لمنطق تحتي واحد؟ كان ذلك هو السؤال في بداية مقالنا هذا في سلوك الإنسان العربي. هل لكل تلك السلوكات وظيفة واحدة؟ هل تكشف كلها عن مشكلة واحدة؟ هل هي كلها عوارض أو مظاهر لصراع حضاري، لانجرّاح قيم محلية، لرغبة متناقضة القطبين بالهوية معاً والتجديد؟ هنا بلا شك إفصاح عن الأيض، عن الحياة، عن الصيرورة. لكن الإشكالية التي نتعقبها الآن مختلفة. فنحن نقول: توفّر تلك السلوكات، ابتداءً من الانبهار بالأدروجة على صعيد الزي ومروراً باجتياف الأدروجة الفلسفية، الاحتماء للذات العربية، والمشاعر بالتقدير الذاتي، والمشاعر بالارتفاع أو المضاهاة حيال القواهر والعواهر. إنَّ علم النفس الزي كثير المعرفة، قديرٌ على التعليم والإبانة: ارتداء زيّ القادرين يوفّر الهوامات والتصورات بأننا صرنا جزءاً منهم، بأننا نضاهيهم، بأننا نوازيهم وفي توازن، بأننا منهم وفيهم، بأننا داخل ثقافتهم (راجع: التناقض الحضاري؛ علائقية النحن والأنتم).

8 - الثقافة وحدة؛ وهي أجموعة سلوكاتٍ ومعايير وأفكار: الزي عيّنة، وما يصدق هنا يصدق في القطاعات الثقافية الأخرى. والانبهار على الصعيد هذا انبهار في قطاعٍ آخر، والاستسلام هنا استسلام هناك؛ والانغلاب هنا انغلاب هنالك. فالتدخل العضوي صفة أساسية للبنية الثقافية الجماعية الموحدة. إنَّ الزي الوطني لأمة من الأمم ثروة لها، وسلاح، وأداة، وقوة. يقال الأمر عينه بصدد فلسفة أمة، أو خصوصياتها إنَّ في الطعام أم

(*) Schéma، شيماء، نظّر أولي أو كبير فضفاض (را: الملحق).

في السلوكات أم في المظهر الجسدي أم في التعبير والاتصال.

9 - هنا نبلغ منعطفًا، نصل إلى مفترق هو: تلك الخصوصيات التي هي ثروة وسلاح هل هي ماهويات خالدة؟ أم هي كينونات أبدية مقفلة على الآخرين؟ ألا تشترك الأمم في خصال وتوجهات ومشكلات وطرائق نظر وتدبر؟ ألا نسير باتجاه الأكثر فالأكثر مما يجمع بين الثقافات؟ فماذا نبقى من سلوكاتنا وماذا ننبذ؟ كيف تكون عمليات الإبقاء والنبد داخل الدار العالمية للإنسان، تلك الدار الأخذة بالاتساع في دنيا ثورة الاتصال القائمة المتسعة باستمرار؟ تلك موضوعات أخرى، لكنها عديدة ثم هي مفيدة.

10 - لكن هل نستطيع تقزيم الظاهرة بحيث نحصرها في مصطلحات محدّدة من مثل: الانبهار، النزعة الاستعراضية، الاستبدادية، التماهي في المنتج، مشاعر العجز، عقدة البهجرة؟ هل من الصائب، أو هل هو من اللائق الأخلاقي، أن نخترل الفعل المتفلسف بحيث نفهمه من خلال فهمنا لعلم نفس الزي في المدرسة العربية لعلم النفس؟ هل هو صائب ردّ الفلسفة العربية المعاصرة إلى ظواهر التناقض الحضاري، وإلى مشاعر منجرجة حيال المنتج المتغلب؟

إنّ تعميق دراستنا لظاهرة عينية، لعينة سلوكية، داخل الثقافة هو تعميق يساعد على التقاط البنية برمتها. فمن السوي أن نزعّم هنا أن تحليلنا لمنتوجنا في حقل الغناء، أو في حقل الأزياء والأدروجات الأزيائية، هو تحليل يُسهّل عملنا التحليلي لظواهر فكرية بحثة كالفعل الفلسفي. وإن شئنا التكرار التلخيصي هنا قلنا: إن ما جرى ويجري في دنيا الفن واللباس والطعام يناظر ويوازي ويساعد على التقاط ما جرى ويجري في دنيا الفكر وحتى في الفلسفة. الإنسان سلوك وفكر؛ السلوك والفكر هما الثقافة. النظري والعملي، في نهاية التحليل، وحدة متكاملة. تغييرات كثيرة جرت على صعيد السلوك، وأحدثت تغييرات في طرائق النظر والوجود والمعيار.

11 - من علم نفس الأزياء إلى نفسانية الفعل الفلسفي، نتقل عبر جسر خفي لكنه متين. ولا نقوم بعمل مفارق، أو تزيفي، إذا انتهضنا من الزي أو مما هو عيني ومحسوس كي نبلغ أو نحاول بلوغ المعرفة الواضحة بالنشاط الفلسفي، بالصراع الحضاري، بالواقع الراهن والمرتجى للذات العربية في «دار الأقوياء إنتاجاً وعلى صعيد الاتصال والإنباء». هل نحن اخترنا زيناً، أو الأدروجات في عالم الفن والطعام والكلام والتفكير، أم كان مفروضاً علينا؟ أفي تلك الظاهرة اختيار واعٍ، وقرار تنفّذ بعد الوعي

المُفَكِّرَن، أم انبهار وتماهيات ومحو للذات؟ هل ذلك الاستهلاك الثقافي، للشوب أو للفلسفة أو للفن، فعل حر مسؤول أو هو يتفسر بعوامل التنويم والإيحاء والإعلام والاتصال؟ أهو استهلاك مزيف؟ أمخلوق هو فينا ومصطنع ومتعمِّل أم هو عمل؟ هو تَعْمَل أو عمل؟ [راجع الزُّياوِيَّة].

12 - دراسة وجودانية عبدالرحمن بدوي، أو الوضعانية المحدثة عند ز. ن. محمود أو الفلسفة الشيوعية عند حسين مروة، لا تكون كافية إن اكتفينا بردها إلى الظواهر النفسية الاجتماعية الواردة أعلاه. ومن التطفيف والتبخيس للفكر المنتج، للمحلل، ردّ ظاهرة أيديولوجية إلى مجموعة حية متداخلة من الردود على انجرافات أو من المشاعر السلبية أو من الإوالات التكميلية. بيد أن الرشدانية في النظر وفي التقييم لا تتحقق إن لم نأخذ بعين التقدير تلك المشاعر والانجرافات والإوالات، أو تلك الظواهر النفسية الاجتماعية، أو تلك الجوانب الفيّاويّة للظواهر؛ فانتهاضاً من هذا المبدأ يتوجب عليّ الدخول إلى الفلسفة العربية الراهنة، بل وأيضاً إلى دنيا الأمم التي تفكر وتصارع كي تتغيّر وتنتج، كي تنتقل من المعرفة إلى الفعل، كي تنتقل من الإنعزال والتعمُّل إلى العمل، من الانفعال إلى الفعل. . .

13 - يرفض الفكر العربي، أو هو يتقد ويستوعب، أدروجات البنيوية والتفكيكية والعدمية وما إلى ذلك مما يتمركز حول اللاتمرکز واللامركز. فالفكر العربي الراهن، في قطاعه الفلسفي على نحو خاص، يتفجع دون أن يتبنّى باستسلامٍ وعدم نقدٍ خطاب الهيدغرية على يد صاحبه أو عبر الممثلين له اليوم: فوكو، دريدا، ديلوز وأضرابهم ومن قاربهم من الألسنيين أو من العائدين إلى قراءة نيتشه. فنحن لا نرضى بديلاً عن مركزية العقل؛ أي العقل بعد أن نفهمه ليس كفكرة قائمة بذاتها مستقلة أو كينونية، وليس هو قائداً في أعلى الهرم يُخضع باستبدادٍ وانفصالٍ الجسد والطاقات ومقامات الشخصية وجهازها. ومن النافع، والمفروض علينا «فرض عينٍ وفرض كفاية»، الارتكاز على العقلانية، والثقة بالذات الفاعلة⁽¹⁾، بالمفكر والفكر، بالدور الرئيسي للوعي المُفَكِّرَن والإرادة الحرة، بالانتماء إلى فلسفة، إلى علائقية اتزانية بين الأنا والأنت في المجتمع. لا تنجح فلسفة لا تؤمن بالذات المفكّرة، ولا تعي المعتم والمطمور. ذلك أن الإنسان هو

(1) لكن معنى الإنسان، أو الذات، أو العقلانية، ليس هو هو المعنى الكلاسيكي. فهنا الذات تحمل معنى حدائياً جليداً.

الذي يقول، ويخاطب ويخاطب، وهو الذي يفكر (لكن كلمة فكر هي التي ينبغي إعادة قراءتها)، وهو المركز القائم أو المؤثر والمتأثر بالخلفية الاجتماعية التاريخية، وهو الممثل للذاتاني الذي يؤخذ في وحدة (وعلاقة تضامنية، وذهابياية مستمرة) مع العوامل الموضوعية والحقل. فالخطاب لا يعكس آلياً الأشياء والظروف؛ والظواهر لا تعكس الخطاب، أو لا تستغني عن الذات، ولا تشكل السبب الوحيد الحقيقي للمعرفة والذات والعقل (اللّوغوس) والضمان للحقيقي والحقيقة.

14 - تخاف الثقافة العربية من الكلّيات، من الخطاب الاستبدادي لعرق، أو لامة، أو لسلطة. كما تحذر من الانصياع لرئيس أو نظام سياسي أو فكري شمال مسيطر، أو لمحوّر متسلّط مطلق. لكن ذلك الخوف لا يتضمّن إلى حد نفع عنده في الاستسلام له، أو في الهرب إلى نقيضه، أو في الحيرة، وما إلى ذلك من إوالات عقلية سيئة التكيف. ولا تكفي ثقافتنا بميتافيزيقا الحضور، وبالرسمي «الفصيح» والمتشابه والأكثرى. لكن ذلك لا يدفع بنا إلى الانبهار بالمختلف والمتمايز، بالمغاير واللامكتوب واللاواعي. نأخذ الواعي واللاواعي في علاقة تضامنية، ندرس لنستوعب ما هو مستور وظلّي ومعيّوش، نضع أمام العقل ما هو غير عقلاني طلباً للتخطي أو قصداً للنفي والوعي بالنفي. وتخاف من المنمّط في القول والسلوك والتعاملية. لكنه ليس كخوف العالم الشديد التصنع من منمّطه: فما هو مسبق وجاهز ومتشابه وقطعاني، في حقل الصناعة المطبورة جداً، يرتدّ إلى الاليانية ونمط الإنتاج والعيش الذي تخلقه التّقانة [التكنولوجيا]، والنظام التكنوقراطي، والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تكرر إنتاج الناس في تشابه وتماثل وتطابق (على غرار الآلة الصماء). أما المتشابه والمتماثل، الشائع والمقولّب والقوالب، في فضائنا المحلي، فيرتدّ إلى نقص الاليانية وإلى اكتناز الريفانية والبنى الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع المغلق، والسلوك المنمّط اللامتغيّر واللامتعيّن أو اللاشخصي.

15 - وأن ينادي الفكر العربي بالاختلاف، لا يعني أن الاختلاف هو الأصل والمطلق، و«المركز» الجديد أو ذو الاسم الجديد، والشرط، والسابق لكل دالّ وكل مدلول، والأصل الذي لا أصل له.

16 - ننتقد أدراجات انتجها الفكر الأوروبي المرمّق، المترف أو المتخم؛ ترتبط كلها بسياق ذلك الفكر، وتطورات، وخلفياته الاجتماعية التاريخية ومستقبلياته، بنظرته النرجسية إلى ذاته ويعرق مركزته وأناوحيّته. فالعلم، والتكنولوجيا، والعقلانية «الغربية»

ذات الغذاء النفعي والمصلحي والأناثي، وعبادة المال، الفردانية، الاستهلاك، اللذة المخلوقة في الإنسان بواسطة الإعلان، الأليانية وعالم الميكانيكا، الآلة أو ميكنة الإنسان والسلوك، العلائقية الجوفاء... كل ذلك العالم الرهيب المرعب يسحق الإنسان، ويُبعده عن الفرح والحرية والتحقق داخل وحدة الأنا والأنثى والنحن المفتوحة. تشييء الإنسان عندهم مرتد إلى أسبابية ليست كلها بعد حاضرة في حقلنا، ولا هي بعد فاعلة أو مؤثرة في إنساننا وعلائقتنا ونمط الوجود والتقييم عندنا. لذلك، ومن أجل ذلك، نحن لا نشور ضد العقلانية، ولا ضد الآلة أو التكنولوجيا وما أحدثته في الإنسان والعلائق والقيم. لا تبني فكرأ أدروجة رَفَضِ العقلانية. والتنكر للذات (والموعى والمفكر فيه وبه) هو أيضاً أدروجة. إننا نخشى العودة، وإن بواسطة درب آخر مختلف، إلى الإيمان باللاعقلاني، إلى الرضى بالأصطوري والمخيول دون نقدٍ استيعابي. نخاف أن توصلنا تلك الأدروجات إلى الغرق الاستسلامي في الانقياد للشروط، للواقع، لما هو غير واثق بالإنسان وحرية أي حيث عقله ومسؤوليته وفعاليته. كأن خطاب الهيدغرية، والتفكيكية، وما بعد الحدائانية، والحفرياتية، رد فعلٍ غربي ربما نفعهم، وخفف من توترهم الفلسفي أوروغبتهم في تجاوز واقعهم وفكرهم كما هما عليه اليوم. لكن ذلك الخطاب يبقى أسير فردانية، ونداء للذاتانية أو للارتداد إلى الذاتاني؛ وهو منتج مجتمع استهلاكي مفرط، وتنظيم شمّال كلياني ميكانيكي للعلائقية والإنسان والكل. وهو تعبير عن مآزق ذلك الفكر وذلك المجتمع، ومرتبطة بتلك الأليانية والميكانيكية والتسطيح للإنسان. كأن ذلك المترف قد ترهل، واختار، وخاف؛ إنه يسعى بجديّة لتجديد الذات: أي للخروج من مأزمه، ولخفض توتره بواسطة البحث عن طريق موعِد ورؤية مختلفة عن الشائع عنده والراسخ والمعاش.

الحالة الثامنة: عصب الفعل السياسي ومرض الثقافة بالكلياني المهيمن

1 - الفعل السياسي المرغوب، الدولة المنادي عليها تغدو مُمرضة ومريضة:

كانت الحكمة العربية الإسلامية تنادي باستمرار بالسياسة الشرعية، بالمُدن الفاضلة، أي حيث يندمج الفعل السياسي بالفعل المعرفي⁽¹⁾. ثم كان خطاب الفكر العربي الإسلامي، المندمج بالسلطة العثمانية، ترسيخاً ودعوةً للرغبة الإسلامية الحينذاكية بدولةٍ تحقق استمرار

(1) للمثال، را: النظرية الفلسفية في المدينة الكاملة (الفارابي، ابن رشد، ن. الطوسي، الدواني...).

القوة والغلبة على حدود النمسا وفي وجه أوروبا. أما الدولة المرغوبة، بعد انفصال العربي عن السلطنة العثمانية، فكانت عبارة عن السلطة المنظمة المنظمة التي ترفع الأمة إلى المصاف العليا في النظام العالمي. هنا تخيل النهضويون، واجتهدوا، وانتظروا: كان حلمهم في دولة ذات قدرة جبروتية؛ في أسطورة سياسية تحيل الواقع إلى جنة الصوفي الأرضية، أو مدينة الفارابي الكاملة، أو مدينة الكرامة الأوليائية، أو الجنة الإناسية... لكن الدولة المرغوبة، أو السياسة الكاملة المنشودة، بقيت عامل إمراس. وبقي الفعل السياسي المنقذ مريضاً.

2- التجربة المنجرحة مع الفعل السياسي، أمّض الأمراض: الكليانية وعصاب المتسلط:

تلاحظ الثقافة الفلسفية العربية الراهنة، أو الثقافة النقدية الضرامية، أن الدولة التي قامت أو تقوم في الحقل العربي لم تحقق طموحات الإنسان؛ ولا استطاعت توفير الاستقلال السياسي الاقتصادي، والإرادة الحرة التنموية والصوت المسموع في الذمة العالمية للفعل السياسي. إن الثقافة العربية، بتاريخيتها وبنيتها المادية الاقتصادية وفضائها، لم تؤدّ بالسياسة إلى أن تكون استراتيجية، أو فلسفة، أو محققة للديموقراطية أو متغاذية مع الديموقراطية والفكر المفتوح والمجتمع العقلاني التنظيم والتخطيط. فما تزال الدولة في مجتمعاتنا العربية، الدولة القطرية، غارقة في التشرنق بعناية وعناد ضد دولة الأمة، الدولة المنشودة والقديرة على حماية المستقبل العزيز المستقل والموحد. ومن جهة أخرى، لا مبالغة في الإشارة إلى أن المرض الرئيسي الذي أصاب الفعل السياسي عندنا هو الكليانية، أو هو نظام ما سبق أن رأيناه تحت اسم: الجبار، المسيطر، الحكم الفردي، حكم الأيديولوجيا الأحادية والواحدة التي تقمع وتعمم، تكرر وتشمّلين بحيث تنفي كل مختلف أو حرية أو قراءة متعددة⁽¹⁾. هنا يتقدم «البطل» مستعلياً، نرجسياً، كلياً الحضور والجبروت والرغبة، متألهاً أو حاسداً للنوبة وللألوهية.

3- الثقافة السياسية المريضة، سلوك الدولة الكلياني اللاأخلاقي والباتولوجي:

لن نكدّس هنا النقاخص، المعروفة والسلهة الالتقاط، التي تستجّحها الثقافة العربية

(1) را: زيمور، قطاع البطولة والترجسية في الذات العربية.

التي أسهمت في إنتاج الدولة الكليانية والشخص المفترضة بذاته. لقد سبق أن حاولنا تحليل المشكلة النفسية الباتولوجية للرئيس، تحت اسم عُصاب الرئيس، في مكان آخر: فالرئيس، في نظر نفسه وفي الرؤية التي يقدم بها إلى الجماعة والمجتمع، كلي الجبروت، كامل الأوصاف علماً وخصالاً بل وجمالاً جسدياً ومظهراً أو زياً... نكرر أن تلك الحالة باتولوجية؛ فنحن هنا أمام استغلال للموقع، وأمام قهر الآخر، وبذر الانجرافات والجنوحات في الناس والعلاقات والأخلاق. وبذلك تكون القضية هنا أخلاقية: فالمرض الفكري هنا جانب من الفعل السياسي المسيطر (المتغلب، القاهر، الأحادي، المتفرد)؛ وذلك جانب لا يحجب القول اليقيني في أننا أيضاً أمام وعي أخلاقي يجيز اللاسوي، والاستغلال، واستخدام الآخرين لمصلحة الذات الأنانية المتضخمة. إن الرئيس الذي يقهر، ويفرض نفسه طالباً لها التضخم والاحتكار والمركز الوحيد النافي، مصاب بعارض أخلاقي، منجرح أو مرضوض القيم، غير مؤمن بالقيم الخاصة بالإنسان، غير مثقف. لقد قيل إن السلطة تفسد النفوس أو تعرض النفوس، المهية أصلاً، للفساد السريع والتساقط والانقراض. لذا، ليس كالديموقراطية واقياً، أو دواء، أو غذاء ووقوداً، وطريقاً إلى المجتمع المفتوح الذي يقود السلطة وتقوده بحيث يتبادلان التناقص والضبط.

جُلُّ ثقافتنا التاريخية والاجتهادية، وليس فقط واقع الحقل المادي، مسؤولة عن عبادة السياسة، أو عن اعتبارها الملاذ والبطل والمنقذ والحامي الأصطوري السحري للدين والدنيا.

فالدولة هي السياج، والأمن، وسبب الوحدة، والموحد: لقد كرروا ذلك، لأسباب تسوية تاريخية، حتى صار موقع السياسي في الوعي مقدساً. إن ثقافتنا تلك، بتجربتيها التاريخية ثم «النهضوية» بل وفي قطاع عريض رهناء، ترسخ الرؤية الشمولية، وتستند إلى نسق عام موحد: يوحد ويتنكر للمختلف والمشق في الجماعة والمجتمع والفكر والعلوم والطبيعة. فالعقل الموحد، أو الخطاب الذي يُشمل ويضم ويشد إلى ما هو كلي وأجمعي ومتشابه ومنظم، ميزة ملحوظة في تلك الثقافة أو في قانونها الأساسي البارز. وإذا، فذلك ما يهيء المناخ الفكري، والحقل الاجتماعي، للتشمل: أي للنسق وللכל والوحدة والأجمعي. وذاك ما يؤدي من ثم إلى نسيان الفرد والهامشي والعنصر والنسي. إن الثقافة ذات مسؤولية في طغيان الفعل السياسي الكلياني، في الاعتداء على كرامة الإنسان وحقوقه المهدورة داخل المعتقلات والإرهاب والتسييس والعنف. ثم إن الإكراه على الصمت والرضى، كما على الموافقة والتأييد للسلطة الكليانية، يستدعي الخصائص

الأخرى التي تصم تلك السلطة: العنف، الظلم، القتل، أدوات الضبط المُرعبة. وكل تلك الأوضاع المتعسفة للنظام الكلياني تستدعي المعروف في ثقافتنا اليوم حول «أبطال» من مثل: ستالين، هتلر، موسوليني...

فالثقافة هنا تُمرض: تنقل وتُقيل؛ كحال بعض الذين أصيبوا في الحرب اللبنانية. وتسيطر السياسة اللاسلفية على المعرفة: إذ تطلب الثقافة هنا من الناس أن يتشابهوا، ويتظموا ويدخلوا في النسق، ويتوحدوا في الزي والتفكير والسلوكات. وتُعْضِي الثقافة هنا الجسد: تخطط له، تروّضه، تقوده وتنغرس فيه، تُخضعه لممارسات تخدمها وتسهّل لها الإطاعة وعليه الامثال أي الظهور على نحو منظم في صف واحد، وانضباط، وتشابه مع الجميع. ومسؤولية ثقافتنا هنا غير محللة بعد: فالكاتبون الذين يغرسون أو غرسوا أيديولوجيا الفعل السياسي الكلياني والسلطة الفردية الأحادية، أو الذين تغاذوا مع تلك الأيديولوجيا، يتحملون مسؤولية أخلاقية؛ وليس فقط مسؤولية فكرية اجتماعية. ذلك لأنهم كونوا، وحضروا أو مهّدوا، وشرعنوا وبرّروا... ولعل الانتقال من الفعل السياسي الخلافتي، والرؤية الفقهية المعهودة للسلطة، إلى الفعل السياسي الكلياني أو حيث الحكم الدكتاتوري الفردي، كان عملية سهلة في الفكر العربي وواقعنا السياسي الراهن. فذلك الانتقال يسير وسهل الحصول، لأن المرور هنا يكون من فكر فقهي كلياني شمال إلى فكر راهن يتغذى بخطاب التوحيد والعقل الموحد والنسق العام الجماع. ففلسفة الفارابي، وأنداده من أخوان الصفا حتى ابن رشد ونصير الدين الطوسي والدواني، كالقطاع السياسي في علم الكلام والفقهيات، وكقطاع الأدبية والتعاملية للسلطان وأدب الحاكم (قطاع المرايا السلطانية)، كلها قطاعات نمت وتنمي خطاب النسق، ومقال التجميع للأفراد، ومنفعة الهيمنة من رئيس «فاضل» على الدولة والثقافة. وفي كل تلك القطاعات، ذات القانون المعرفي الضمني الواحد المتشابه، يُغيب الفرد أو يعادي ويُجهل. وتُشرعن السيطرة عليه وقيادته. الكليانية في الثقافة والكليانية في السلطة تتعاضان: تقوم بينهما علاقة تضامنية؛ وليس علاقة سببية خطية ميكانيكية، إنهما يتغاذيان مع حقل اجتماعي تاريخي أبوي قمعي.

بنت ثقافتنا النمطية، ثم في تجربتها الاجتهادية الحضارية الثانية، نظرة دوجمائية مقفلة للفعل السياسي. فقد جعلنا من السياسي أبطورة وصنماً وجبروتاً مطلقاً؛ ومن الدولة جهازاً لحدوثاً ومعبوداً فوق النقد والتحليل والوضع أمام السؤال والعقل؛ ومن التمرّد على الكلياني أو «الخروج» على الشائع والسائد والمؤسّس [المالوفيات] فعلاً

بِدَعْوِيَا وخرقاً لكل مقدّسٍ ومحرمٍ أو محظور. إنّ القهر الذي يمارسه الفعل السياسي «الجبار» (الطرون، بحسب ما ترجمه قداماؤنا للكلمة اليونانية التي تعني الظلم والتفرد بالسلطة عند الحاكم الواحد) هو قهر أو تعسف موجود قبل ذلك في فكرنا؛ ومن بعد فهو أيضاً قهرٌ للفكر. فالحلقة مقفلة: كلاهما يعيد إنتاج الآخر. لا تستطيع الأيديولوجيا الواحدة أن لا تقهر؛ ولا تستمر إن لم تقمع التغيير والانفتاح والمجتمع المنفتح⁽¹⁾. لقد أكثر الراهنون من التشهير بالنازية والفاشية والستالينية وأنظمة السياسة الكليانية والاستبداد الفردي. إلا أن الثقافة التي كان يجب أن تكون هي تلك التي كان يتوجب عليها أن تقاوم، وتمرد، وتُحلل وتنتقد. فالثقافة التي توجد بين النظام السياسي الاستبدادي والفرد، بين الحاكم الفردي والمحكوم، هي ثقافة أو علاقة مريضة وتُمرض. الوقاية هنا، كالعلاج، مسؤولية أخلاقية، فعمل فلسفي، إيمانٌ بالإنسان. والكفر بالأمراض التي أوقعنا فيها الدولة العربية يجب أن لا يقودنا إلى الكفر بالدولة كسلطة ومؤسسات أي إلى الفوضى واللاسلطة واللاذولة. نقصد إلى التصحيح: أي إلى المزيد من الديمقراطية المتنوعة؛ وإلى رفض تقنين العنف، وشرعنة الجور أو الاعتداء على المواطن والقيم. كان الفكر العربي، في القرن الماضي على نحو خاص، يتوقع من الدولة أن تحقق التكييفانية الإسهامية التي تعيد الأمة إلى موقع الريادة في الدار العالمية للأمم. لم تستطع الدولة أن ترفعنا إلى مستوى «مدينة الأولياء»، والسلطة السياسية في مجتمعاتنا أعجزت عن أن تحقق لمحمد عبده، مثلاً، ما رجاه منها وما أسقطه عليها من آمانيات. من جهة أخرى، أقسى وأشدّ إيلاًماً في الوعي العربي، فقد صارت الدولة كليانية، غولاً حديثاً، قمعاً، خطاباً أيديولوجياً جائراً، إلغاءً للحرية والتنوع. وشرعنت العنف والدكتاتورية، خلقت [جعلت أخلاقياً] التوحيد القسري لأفرداها أو الشملنة فيهم وإقامة النسق... لذلك جرى خلُق الشبيه والمتواجد، وإقامة السدود بوجه الفرد وحرية، وتعزيز الأجهزة السلطوية المستبدة، وتمتين الاستقرار للقائم والنظام المؤسس.

ثقافة الإنسان المعاصر هي، إذًا، مسؤولة عن الأنظمة الكليانية. وفُضح تلك الثقافة خطوةً ضرورية في سيرورة نقد تلك الأنظمة السياسية: فنقد العقل، أو الفكر المحرّك والثقافة المغذية، للنظام الكلياني، لا يقل أهمية عن نقد الواقع الاجتماعي الاقتصادي (البنى المادية، الحقل، الشروط التاريخية، أسباب التخلف الفكرية والاقتصادية...).

(1) تقدم التكنولوجيا الراهنة، وليس فقط ثقافتنا العريضة، تحليلاتٌ مُخصّبة لانغراس مطوّرات السلطة الفكرية والسياسية في الحقل الاجتماعي الراهن.

اما العلاج للنظام السياسي الكلياني المُشْمَلين، ومن ثم لجانبه اللامنفصل أي لسياسة التفرّد وللمتغلب، فيكمن في تضافر تطوير البنى المادية الاقتصادية مع أعاصير الفكر ومع التعمق الاتساعي لحقوق المواطن والمختلف والمهمّش.

الحالة التاسعة: البدويانية والريفانية

1 - الثقافة التكيفية، أو الثقافة المرغوبة الإشفائية:

خصيصة الإبداع التكيفي غير خاصه بأمة، أو بعرق، أو بحضارة وزمن. فكل الثقافات، كما مرّ، تستطيع التطوير والاعتناء، وتمتلك القدرات على الإسهام والتجديد. وتنصف الثقافة العربية الراهنة بالغنى والاندفاع، وتظهر عندنا الأعمال الفكرية والسلوكيات التي تتميز بالدقة والمثابرة والدأب. فهناك الرغبة الكفاحية المخططة، والجانب الذي ينقبّ ويحلّل بصبرٍ وصرامة؛ وهناك أيضاً الانطلاق والإنتاج الغزير، والسيولة والتدفق في الأفكار، والتدقيق في اكتشاف العلاقات بين الظواهر، والجِدّة والأصالة والمرونة؛ وهُنالك النمط الإنتاجي للفكر والمعاني انتهاضاً من تأمل الذات وتحليلها، والنمط الذي يحلّل الطبيعة ويسعى لتوضيح العلاقة الراشدة معها، والنمط الذي يُفَاعِل ويحاور دَيْنك التوجّهين. وفي الدّق الثقافي العربي الراهن، في النهر المجدّد المتجدّد، نلحظ تيارات متصارعة ناجمة من دافعية اجتماعية تاريخية (ومستقبلية، أيضاً) شديدة الغنى والإصرار. فحتى ثقافة المعدّمين، والثقافة الزراعية، تشهد كلّها تطوراً هو في هذا الجيل من السنين أكثر وأعماق مما جرى خلال مئات السنين الماضية. فباستمرارٍ تتخلخل تلك الثقافات، وتعيد تعضية ذاتها للتكيف والاستمرار: لتغطية المواطن، من جهة؛ وبسبب سرعة تطورها من حيث البنى والوظائف، من جهةٍ أخرى.

تنكفيء الثقافة - الموجهة لبناء المستقبل الآمن الإسهامي - على ذاتها كي تتحرر من العوامل المَرَضِيّة: من القسريات والعوارض أو الفُكارات. فمن تلك العلائق والبنى، أو من التراكييب الاجتماعية الاقتصادية ومن الأفكار والسلوكيات، الواجب نقدها واستيعابها، نذكر:

2 - التوجّهات أو المواقف البدوية النزعة والرؤية، البدويانية المترسّبة:

حاجة الثقافة المستقبلية الاستباقية إلى الطلاقة والأصالة، إلى المرونة والدقة والتكيف الإسهامي، حاجة لا تُشَبَّع إنّ لم نضع أمام الوعي الناقد، والعقلانية التحليلية،

رواسبنا المنتمية إلى الثقافة البدوية أو إلى الصحراوانية (الرؤية الصحراوية البدوية للوجود والعقل والقيم) في الكسب والدين والاستجابة، وفي العصبية والعشائرية والانتماء للدولة أو للاقتصاد الراهن البعيد عن الطبيعي والبسيط.

رأينا، في الأجزاء السابقة وفي الأولى منها على نحو خاص، سلوكات وأفكاراً منمّطة لا تفسّر إلا بأنها وليدة مجتمع بدوي: إنها رواسب وقيم صحراوية تتغاذى مع الحياة والفضاء لعالم الصحراء، وليس لعالم المواطن المعاصر ذي الصحة النفسية الاجتماعية الراشدة، والشخصية المتجددة الابتكارية. نستدعي للمثال بسرعة وللتحليل: العلاقات أو الانتماءات القبلية والعشائرية. فهنا نلقى التوجّهات التي تعادي الوطنية، والديموقراطية، والمجتمع الذي ينهض بعيداً عن العصبية البدوية المنقّلة. وتتحكّم البنى القبلية، والتعصب الضيق المعادي للأمة؛ فتخرج ثقافة الإنسان المعاصر حيث كرامته وحقوقه الأساسية وطرائقه في الإنتاج والعيش، وفي الفعل السياسي الديموقراطي والعقلانية.

تتغاذى قيم أخرى، بدوية الروح والطابع والوقود، مع نمط اجتماعي معيشي خاص بالبدوي. نقارب هنا، بعد النقد واستيعاب التعميم والثوقية والاطلاقية في الأحكام، تحليلات ابن خلدون⁽¹⁾، وابن الأزرقي⁽²⁾، للبدوي والعربي. وبذلك، فإنّ الثقافة التكوينية، استناداً إلى تلك التحليلات وإلى الدراسات المعاصرة لظاهرة العيش البدوي⁽³⁾، تلجّف في التشديد على الانتقال السريع الحضاري إلى قيم المدينة وروحها، إلى الرؤية الحضّرية للإنتاج والعقل والقيم. فالتقسيمات القرابية البدوية، التي تنظّم الجسد الاجتماعي الواحد إلى عشائر وقبائل وأفخاذ، وطرائق التعبير أو التوصيل (اللغوية وغير اللغوية)، والاصطوريات والقيم وطرائق العيش والتدخل والتدامج، كلها تقسيمات وطرائق ما تزال حاضرة في وعينا ولا وعينا. البدويانية هي إعلاء القيم العصبية التي رأيناها أعلاه، ثم إعلاء للتمسك بأحكام تعطي مكانة أولى لميول نحو الشجاعة والفروسية،

(1) ابن خلدون، المقدمة (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3، 1967)، صص 170-262. تشوب تحليلات ابن خلدون، في مجال البدوة والعرب، تعميمات قاسية لعل من أسبابها تجارب حية، وذكريات أليمة، ونقص في الدقة تجرح مصطلحاته ومرجعياته وصوره اللاواعية.

(2) ابن الأزرقي، بدائع السلك... (تحقيق النشار، بغداد، 1977 و 1988)، ج 1، صص 63-64؛ ج 2 صص 280-282.

(3) را: محمد المرزوقي، مع البدو في حلّهم وترحالهم، تونس، الدار العربية للكتاب، 1980.

نحو الاعتداد بالرجولة والمروءة والمرأة والحصان والسلاح (معايير معروفة في الأدب الجاهلي)، نحو الغزو والحرب والافتخار بالبسالة والسيف. ويكشف الأدب العربي المنوالي عن قيم بدوية أخرى توجه السلوك والفكر والإنتاج إلى فضائل الكرم، وإلى النجدة وقرى الضيف أو إكرامه، وإلى «الحرية» الفردية (البدوية)... فالحفاظ على «الكرامة»، وإباء النفس والتشطف، ورفض اكتساب الرزق بالعمل اليدوي أو بخدمة الناس وبالإلخراط في وظيفة حكومية، قيم بدوية (أو سلوكيات ومعايير) يتوجب علينا وضعها أمام التحليل، وإخراجها من اللاوعي ومن تجاربنا الطفلية الحاصلة في ظروف عتيقة قديمة، واستيعابها. لقد أظهرت دراسات هذه المؤسسة بجلاء ارتباط تلك القيم بواقعها المادي، وفُسرت السلوكيات البدوية بنمط العيش والتدخيل والتعامل مع المحيط القاسي، وحللت التغيرات القسرية التي تسربت إلى البنية البدوية أو الثقافة البدوية في مجتمعاتنا المعاصرة. وتساعدنا المستقبلات على فهم البدويانية الراهنة، وعلى المُمرض في تلك الثقافة المعادية في قسمٍ منها لروح المعاصرة وللتكيفانية المشادي عليها، وعلى السعي لتتقح أدوات التغير التي سعت في هذا القرن لتجاوز الوضع البدوي (الحالة البدوية) في الثقافة العربية ومجتمعاتنا الانتقالية والضراية الهادمة معاً والتعميرية. ينفنا جداً العمل على استكشاف «اللاوعي البدوي» في قيعان شخصيتنا وثقافتنا، وعلى التكسير والإلغاء للقيميّات والأيسيّات التي تغذي الطرائق الصحراوية في العيش والعلائق والنظر، وعلى استيعاب اللاعقلي والتجزئي والعشائري في تلك الطرائق العاجزة عن تحيين المعاصر وما بعد المعاصر في وعينا وسلوكنا ولغتنا وتواصلنا مع الآخرين.

3 - كلمة سريعة في التفسير الاجتماعي الاقتصادي للخطاب البدوي ولا وعيه، لحقله وإعادة تأهيله ثم لتثميته في المستقبلات:

إن البدويانية في المعرفة والفكر هي: الرضى بالحرف، والتلبث عند النص الظاهر أو عند السطح وما هو بادٍ غير مخبوء ولا معقد، والرؤية الأحادية والمتشددة للأيدولوجيا. وهي، في القيميّات، ترفض التعدد والتدرج (فمن ليس معنا هو ضدنا)؛ وتعزز السلوكيات القدرية أو الاستسلامية أمام جبروت الطبيعة والقواهر. قد يفسر المجتمع البدوي، سهيلاً للتحليل، اقتصادياً (تدخيلياً): فالصبر، فضيلة البدوي الكبرى. ذات منشأ اجتماعي جغرافي. وكذا يكون أيضاً تفسير القدرية أو الاستسلام للقضاء والقدر، والقناعة، والتعفف، والنجدة، وإكرام الضيف، والاكتفاء بالقليل. لا تكفي تلك السببية لتفسير الخطاب البدوي؛ ولا هي سببية آلية خطية تكفي لتغييره.

تغيّر الظروف يُغيّر في القيم؛ والبدويانية في التفكير والتدخيل والسلوك والعلائقية اكتفاءً بالمسطح والمبسط أو الظاهر والقليل الذي يقيم الأود. لكن المجتمع أعقد؛ والحضارة ظواهر كثيفة متشابكة وغزيرة لا تستطيع البدويانية حيالها إلا الزوال، أو الهجوع الذي تقتله أمواج الحداثة في الدولة وضرورات الغدائية الضّرامية. والإسراع في استيعاب الخطاب البدوي، ودمجه في مجتمع المعاصرة وخصائصها، يفرض الإسراع في تغيير الشروط المادية الاجتماعية: نمط التدخيل، حقول التحرك، قضاء القيم. وإعادة تأهيل المواطن البدوي غير معقّدة: ينفعنا هنا الحذر من مبالغة ابن خلدون، من جهة؛ ومن التبسيط لعمليات «غسل الدماغ» لسلوك تاريخي، من جهة أخرى. فزحزحة التخوم بين البداوة والريفانية والنمط الصناعي (الناشط في الحَضَر) عملية ضرورية؛ وفعلٌ حضاري يحدّد المستقبل ويلوّنه.

4 - ترسّبات الريفانية وتحكّمها اللاواعي والواضح في الوعي والسلوك:

هنا أيضاً يتغاذى نمط اجتماعي اقتصادي معيّن مع نمط فكري قيمي معيّن. والريفانية، أي الرؤية الريفية للقيم والنظر والتدخيل، عائق أمام الحداثة في البنى المادية والفكر: أمام الحداثانية في الدولة والمجتمع والمواطن أي حيث التكييفانية الخلاقة الشّمال التي تسعى إليها. تغذي فينا ثقافة الريف تيارات أصولانية، وحركات متعصّبة، وتدخّلاً لا يرقى إلى النمط الصناعي بكثرة إنتاجه ودقته، بعلميته وصرامة تعصّيته للزمان والمكان والعلاقات، باستعماله الأنظم للموارد والطاقات، بعقلانيته في بلوغ المقصد وتحليل المناهج أو الأجهزة.

تفسّخ ثقافة الريف العربي برغم أن 50-60% من العرب يقطنون الأرياف، ومثدّن التنك (أو الأوساط الريفية) داخل المدن. والقطاع الريفي في شخصية الحضري بارز متحكم. لكن تتطور هذه الشخصية باتجاه الامتصاص التدريجي للسلوك المدني في التدخيل، والتعاملية، والقيمية؛ وتفتني وسائل التعبير، وتخفّ سطوة المعهود، وتقوى الديناميات التغييرية والثقة بالمؤسسات والدولة. فتضعف التبعية حيال القواهر، وتكسّر الذهنية الانفعالية ويزداد تأثير الانفجار السكاني، والتعليم المدرسي، وعوامل الاتصال العالمية، وسحر الديمقراطية وحقوق الإنسان، والاتزان بين موقعي السماء والأرض، بين البُعدين المتعالي والعياني، العقلاني واللاعقلاني، الثابت المتغير... ويبدو أنّ الإنسان الريفيّ القيم والرؤية - في الريف كان أم في تجمّعات الفقر داخل المدينة - هو

الأكثر عرضةً للانجرارَ حيال القواهر من طبيعةٍ ولقمة وسلطة، وحيال العلائقية الارضاخية الرضوخية. وهو الأقرب إلى المعهود، والأكثر رعايةً للرمزي والأوليائي والاعتقادي والإيماني، والأكبر تمثيلاً للمعيوش واللامتمايز والعامي... وهو الأكثر تفاعلاً مع التعاملية اللاتبادلية أي مع علاقة الدم أو القرى، والعضوي... ونلقى عنده الثقافة المنوالية، والتجانس الأبرز، والتغيرات الأخذة شيئاً فشيئاً بالحدوث والانغراس والنمو. وما دما نثق بأن الاكتشاف الذاتي للذات، وعمليات النقد الذاتي، طرائق ضرورية للتغيير والتخطيط، فإننا بلا شك مجبرون هنا على التفتيش عن تعميماتٍ وخصائص سلبية موجودة بوضوح في شخصيتنا المنوالية القاعدية. وحالتنا نجيز للنفس تشخيصَ عدّة سلوكاتٍ وأفكار تهدم في المعافاة وفي الثقافة الاتزانة التكيفية. وهكذا فعلينا هنا أن نستوعب القيم الزراعية التي أكثرنا، في هذه الموسعة، من التنديد السلبي والقاتر، بالنقص والمسيء، بالقهري واللاواعي، فيها. وقد يُشكّل نمط الامتلاك للأرض⁽¹⁾، أو نمط التدخيل، تمهيداً لمعرفة رؤية الريفي للوجود والقيم. كما رأينا في الجزء الأول من هذه الموسعة الكثير والجارج من تلك القيم، من مثل: قيم العائلة الممتدة وكمّانة الأم، قيم الأوليائية، قيم التغني بالطبيعة وتمجيد الأرض والخصوبة والمطر (الضرع والرّضع والعرض)، سيطرة المعهود والتقليدي أو الأعراف والشعائر والرسوم... والريفي يتفق مع البدوي، بسبب قسوة الطبيعة واختلاط اللقمة بالدم والعرق، على تمجيد فضائل مثل: الصبر، القناعة، التعاون الظرفي، الكرم، والافتخار بالشجاعة والأسرة، المحافظة والتمسك، التحمل، القدرية. والمعبر هنا هو عمليات الترميم التي يقوم بها بعضٌ من الفكر العربي المعاصر، عبر سيرورة إعادة النظر في الذات، للقطاع الريفي والبدوي، للغزو وللصحراء⁽²⁾.

(1) فسرنا في مكان آخر، وفق علاقة تعاضدية جدلية أو أقمنا موازنةً بين قطاعات الشخصية وأنماط ملكية الأرض وأنماط الفعل والقرابة. فهناك الملكية الخاصة، وهي تقابل الأنا في الفرد؛ ثم هناك قطاع الأوقاف، وهذا يقابل الأنا الأعلى أو المساحة المعطاة للدين والمجتمع في الشخصية. أما المشاع فهو خاص بأهل القرية جميعاً، وهذا إذا انتقل إلى الداخل دلّ على الموات في الأرض أو على المهجور والبور واللامتعضي في جهازنا النفسي.

(2) ربما لا يكون بعيداً عن النافع والسديد الإشارة هنا إلى أن في أصل الغزو عند البدوي (والوَاد، والشعائر كالوقوف على الأطلال، والرحلة إلى الصيد، إلخ) معتقدات، وظلمات صار ممكناً اليوم تحرّرها. يُلفظ الحكم عنه بصدد عدم وجود الدولة، أو الدولة الواحدة المسيطرة، في المجتمعات والتواريخ العربية الإسلامية.

5 - بنية الخطاب الريفاني التاريخية، استخراج اللاواعي والمُعتمد والجرح أو اللامكشّف، إعادة التأهيل، الاستيعاب والشمير:

يبدو الخطاب الريفاني، بقيمه الزراعية وطرائقه في الإنتاج والعيش والعلائقية، مشحناً بالانجرافات والخلل ونقص التكيف مع خصائص الشخصية المعاصرة وشروط توفّر الصحة النفسية للذات العربية داخل الدار العالمية الراهنة والمستقبلية. ففي الواقع، وفي التحليلات الكثيرة للفكر الريفي العربي، يتصف القطاع الريفي في حياتنا الراهنة، بالتحرك والتغذّي تبعاً لخطوط عريضة مناقضة للنمط الفكري الاجتماعي الخاص بالمجتمع المرغوب أي الكثير الإنتاج، والفائق التنظيم والاستغلال لطاقاته وطموحاته، والقائم على العقلاني والمنظم والمُنهَج، وذو النموذج المثالي (بارادغم) الخاص والمستقل.

أ / فالزراعة ما تزال مهيمنة، والسلطة شبه إقطاعية، وقطاع الخدمات هزيل⁽¹⁾. وإنتاجية الفلاح تقلّ إلى حدّ مخيفٍ عن إنتاجية الفلاح في حال المكننة والتنظيم والحداثة؛ كذلك هي أيضاً هزيلة مردودية الأرض، أو البقرة، أو الشجرة، أو خلية النحل، وحتى الزهرة.

ب / ما يزال التفكير الريفي، في معظمه وبنيته العامة، منمّطاً محكوماً بالجاهزية والقصور. فالثقافة الريفية هي الأكثر استسلاماً، كما سبق أعلاه، إلى الانفعالي والمخيول، إلى المسلّمات واليقينيات، إلى الثوابت واللامتوتر وحيث اللافجوة والرُكونية، واللامتنوع... كما سبقت الإشارة إلى ما يعطيه الريفي من قيمة كبرى لقيم القلب والزراعة التي تحكّم بسلوكاتٍ حول المرأة والعرض والضرع، حول العار، حول الشرف... ويشكو السلوك من خصائص من مثل: لادقّة، لعن، الاسراع للقسم، سوء استعمالٍ للزمن والمكان، ثقة بقدرة اللفظة وسلطانها على الخلق، انفلاق ونفور من التجديد. ثم إنه صار اليوم معروفاً التأثير السلبي للانفجار السكاني القائم داخل ثقافة محدّدة؛ والباحث عن شروط ملائمة للتنظيم العقلاني في مجال العائلة وعلى صعيد المجتمع والإنتاج والتوزيع. ويكلمة ملخّصة، تعيد ثقافتنا الريفية إنتاج الفكر والحياة تبعاً

(1) را: ما يكتب حول نمط الإنتاج الخراجي. نهتمّ هنا فقط بالنمط الفكري الاجتماعي الموازي أو المغطي لذلك النمط الإنتاجي. فمما يساعد على تفسير الفكر والمجتمع معرفة وسائل الإنتاج وعلائقه.

للمنط الذي لم يَعد اليوم صالحاً للتكيف، وتتغذى بتفاعلٍ جدلي مع شروط اجتماعية مادية لا توفر الاتزانة أو اجتياف خصائص النمط المعيشي الحضاري المعاصر (والضروري من أجل المستقبلات، والغدانية). والثقافة العربية الكلية محتوية على تلك الثقافة الريفية التوجّه والنمط والبنية. ومن هنا، فإنّ معوقات كثيرة تنبع من الخصائص اللامؤهلة أو السلبية التي تَصُحّها الريفانية: محدودية في الاهتمامات، تغذية الشفهي والإناسي والمسلّم به، تسلّط المرجعي الوثوقي والمعهود، تقيّد أكثرية المواطنين بقيم غير موجّهة أو غير مستغلة باتجاه صنع المكوك الفضائي، والاستقلال الإسهامي، والشخصية المعاصرة المتجددة باستمرار وتفاعل مع ثورات العلم والانصال والتكنولوجيا. إنّ إستخراج ما يرتد إلى الريفانية، في اللاوعي وفي الشخصية الواعية والذات المفكّرة، عمليةٌ متّبعة وضرورية: فتلك المعرفة مدخل إلى تشخيص المَرَضِي، وأداة في تغيير الظروف والتفكير، وشرط من شروط النضج والاتزانة، وخطوة عملاقة نحو معرفة الوعي والسقيم والظلي.

الحالة العاشرة: حالة تطّلب مرضي أخري: الفكر المتعالم والمتفاحح و«المهيأ له»

1 - الثقافة المريضة بالتعالم، بما سبقت رؤيته أو معرفته:

يتلخص الباتولوجي هنا في أنّ الصابر (الثقافة المضطربة، الشخصية المتصلّبة بموقفها) يؤكد، بلا أدنى شكٍّ أو لَعَلَّة، أنّ القرآن (والأحاديثية، أحياناً) قد سبق العلوم الراهنة؛ وأنه أشار إلى ثمرات العقل التجريبي، والمناهج الوضعية، وإنجازات التكنولوجيا. هنا يستدعي عمل محمد عبده، ثم كثرة من الذين يفسّرون بعض الآيات تفسيراً يجعلها محتوية أو مستبقة أو متوقّعة هذا الاكتشاف العلمي أو ذاك (اللّزّة، السّفَر إلى الكواكب، الجرائم...). وهناك جانب آخر لهذا الفُكار [أو الثُفاف]: فقد زعم كثيرون، وابتداءً من تجربة القرن الماضي، أنّ التراث العربي الإسلامي سبق الفكر الأوروبي إلى خطاب الديمقراطية، ومقال الفكر البرلماني أو الممارسة الانتخابية الأوروبية، وخطاب الأوروبي في العقد الاجتماعي (أو العقد بين السلطة والمحكومين)، وفي ممارسات إدارية ومالية وقضائية كثيرة، وفي مجال حقوق المواطن، إلخ...⁽¹⁾.

(1) لم نفصل، فقد مرّ معنا ذلك الحال الاختلافي. قا: علم المصطلحات المقارنة.

2 - هوس التمثيط والانتقاء، الشخصية المتصلبة والنمط المعرفي التخيلي:

يبدو الصابر سجين مقولات محدّدة تتحكم به بقوة ووثوقية. تقوده أفكار مسبقة، جاهزة، مترابطة شديدة الضغط على عالمه الواعي واللاواعي، على سلوكه وقيمه. السلوك هنا استعراضي: يؤدّ إظهار الأبهة، يتظاهر بالقوة والبذخ. إنه نرجسي، ومحكوم بانشطار نفسي اجتماعي: فهو يرى الخير في جماعته مخلصاً ومتصلباً، ويُلقِي المردول على أخصامه. فحيث أننا أصحاب الحق وأهل المعرفة والأرفع، فإنّ غيرنا هم أدنى. وسبقناهم خطاباً وممارسةً إلى ما يعتزون به اليوم، وما يستعملونه ضدنا أو لاحتلالنا والتفوق علينا. هذا الموقف اللامرن، في التكيف مع المتحدي الأوروبي (علماً وتكنولوجيا، أفكاراً وحضارة وفلسفة سياسية راقية)، يسهّل الاستقرار المؤقت والاتزان الوهمية. ثمّ إنّنا، في هذه الحالة، قريبون جداً من حالات منجّحة أخرى: الأصولانية، بعض السلفية المحدثّة، الموقف الشعبي تجاه الأوروبي الكافر (المادي، الملحد، الفاسق...). وفي جميع تلك الحالات من الثقاف فإنّ المخيال [المتخيّل] هو المسيطر. ويتحول الرمزي (الاعتقادي، الإيمان) إلى القيادة بتصلب وعناد ونكران للواقع، ويقودنا ما هو نفسي؛ بل إنّ النفسي يغدو هنا واقعاً، ومؤثراً، وعاملاً أساسياً. ويتسلط على الشخصية الاصطوري واللاعقل، وما هو معتمٍ وسحري وغير معرّض لأنوار العقلانية أو لمنهجية العلوم الوضعية، أو للظهور أمام الوعي المُفكّر. والصابر هنا فريسة اتجاه واحد، وايدولوجية أحادية قسرية ترفض تعدد المعاني وغنى الحياة والنص والتاريخ. والانغلاق هنا مطبق، ويُمحور حول الذات الجماعية، ويُضعف القدرات على التكيف مع الواقع والمعاني الجديدة المتعدّدة. وهكذا نلخص تلك الثقافة بالإشارة إلى أنها غير حرة: يصعب عليها أن تكون ديموقراطية؛ وتميل باتجاه تعزيز المعهود في تعاملتنا وأفكارنا وسلوكاتنا وتوجهاتنا؛ وترفض تاريخية الفكر والعلم والتكنولوجيا. فالقديم هو الملاذ للشخصية، ومرجع وحيد لها: به تستقوي، ويتسلح الصابر بوقود الغابريات في فعله السياسي أو في التقييم والتوجّه.

3 - اختلال قوة التحكم والضبط في سلوكه وتعامله مع الآخر والمستقبل:

يوفر غرق الصابر في النحن إحساساً بالاطمئنان من جهة؛ وقدرة على مواصلة

الكفاح الايديولوجي ضد المهاجم - من جهة أخرى. وهكذا، فإنه كلما ازداد الاعتماد بين المرغوب والواقع، بين الذات المثالية والذات المؤسسة القائمة، ازداد الانغلاق. تزداد سلطة المقولات المرجعية والاعتقادات والتصورات، أو سلطة الأفكار المسبقة والاستحواذية والقسرية، على الصابر كلما بدا الحقل عدواً لهذا الصابر أي بازدياد اللاتوازن والتدخل بين الأنا والحقل. كما يزداد إسقاط الحسنات أو التلميحات على التجربة الينوعية لتغذية التصورات الجميلة المكيّفة للمستقبل الفكري والاجتماعي.

طريقة التفسير، أو طريقة القراءة، سبق أن أرجعناها إلى ظاهرة نفسية تجعل المرء يظن أنه سبق أن رأى رجلاً هو أمامنا للمرة الأولى. فالذي يجعل من الفطرة مثيلاً (أو قولاً سباقاً) للنظرية في العقد الاجتماعي هو شخص يظن أنه سبق له أن رأى ذلك القول، أو سمع به. وأهل الشورى، أو أهل الحلّ والربط، أو الطير الأبايل، مصطلحات مختلفة عن البرلمان الأوروبي، أو النائب البرلماني المنتخب، أو الديموقراطية، أو الجرائم الحاملة للعدوى... هناك شبهة غائبة بين الخطابين، أو أنّ تفصيلاً هنا يشبه تفصيلاً (أو عاملاً جزئياً) هناك. والإنسان الذي يكون قد قرأ أو سمع عن الشورى يسقط ما يراه هنا من أجزاء أو تفصيلات على ما يشبهها من جزئيات أو طوائف هناك. فالقراءة هذه إسقاطية: إننا نعمّم؛ نقرأ الأجنبي الراهن وفق منظور ذاتاني، خاص بنا، ملوّن بثقافتنا ولا وعينا. كأننا لا نقرأ نصّاً تاريخي في سياقه الحضاري؛ كما أننا لا نقرأ النظرية الأوروبية في قرائنها التاريخية أي ضمن الشروط المنتجة لذلك الخطاب أو المنفتحة عليه والمتلازمة معه⁽¹⁾.

4 - الإيجابيات في السلوك العيادي والجهاز المعرفي للتفسير المهووس بالإسقاطات، وبما هو «تقريباً»، وبالتوهم:

يتحرك التفسير المتعاليم في إطار نظري، أو في نسق أفهمي، يسهل التقاط انجرحاته؛ وتشخيص إوالياته العاملة (أو حيله وطرائقه) في إنتاج المعنى الجديد للنص التاريخي، ثم في إعادة توظيف النص التراثي في ديناميات المجتمع. نحن هنا تجاه نظام معرفي لا يصعب استكشاف خريطته، وبنيته، ومرماه الوظيفي. كذلك، فإننا نستطيع تشخيص إيجابيات ذلك الخطاب المتعاليم، ومعرفة موقعه ومن ثمّ دراية مقاصده. إنه

(1) قا: القراءة التزامنية، والقراءة التعاقبية.

شاشة، ودالّ أو مؤشّر: به نعرف أو عليه نقرأ انجرحاتنا، والوعي بالقلق الحضاري والرغبة في الحلول التكوينية. فالتفسير المتعالّم ظاهرة نافعة في المجتمع العربي، وفي عمليات التفكير العقليماني، لأنه يكشف عن وجود أزمة في الجهاز المعرفي، وعن مشاعر بالقصور ومن ثم عن الرغبة بتجاوز التقلّل في القيم، وبالتعلّم ثم الاجتياف والامتصاص للمثير المتمثّل بالعلم ومنهجيته الدقيقة وثماره. من هنا نستطيع القول إن ذلك الاندفاع للتفسير خطوة إلى الأمام، وطريقة في إطلاق الطاقات وتثمين الرغبات المحبّطة في سبيل إعادة التعضية والتنظيم للأنا والحقل، للبعد المتعالي والبعد العياني في الإنسان، لقطاعات الإنسان المتداخلة: البيولوجي والاجتماعي والعقلاني.

لكن السلفي، أو ذا المنهج الاجتهاداني، الذي يقيم الشبه والتجانس بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية يضطر، في خطوته الأخرى، لأن يعطي التقدّم في الرتبة للمصطلح التراثي. ذلك لأن مصطلحنا، وفق تلك الرؤية اللاتاريخية، حائز على التقدّم في الزمن (أي أنّ العرب هم السباقون تاريخياً إلى تلك الممارسة وخطابها الرائج). ويرغم هذا الخلل، والنقيصة المخلخلة، فلذلك المقال التحميسي إيجابيات: يحفز ويهيئ الحقل والفكر للديموقراطية وانغراسها، وحتى لتحبيذها ودخولها إلى فضاءنا السياسي الفلسفي. لكن تلك «الإيجابيات» لا تكفي، وليست بريئة أو خالية من الضرر. فهوس تمطيط المصطلحات الخصوصية، أو تخيل أنّ المصطلحات الغربية الأوروبية سبق أن رأيناها عندنا وسمعنا بها وعرفنا في تاريخنا، ليس ظاهرة نفسية سوية. وطريقتنا استعلائية، وهي انتقائية، وتلفيقانية...⁽¹⁾؛ ثم إنها تذكّر بالهلوسة؛ وتقوم لا على الدقة بل على التقريبي، وعلى التقدير والظن لا على الزمن المحدّد ميكانيكياً ولا على التاريخي. ذلك أنّ العقل العربي المسلم لم يسبق إلى الديموقراطية والنظام البرلماني والعقد الاجتماعي، وإلا فإننا نكون قد جعلنا منه عقلاً غير تاريخي، فائق التفوق والقدرات، غير منغرس في الظروف ولا متفاعل مع الوقائع. ومن المرغّب هنا تذكّر معبر وذو عبرة: لقد سبق أن رفض بعض القدامى ظاهرة التفسير الإسقاطي، أو التلفيقاني؛ فرفض ابن خلدون⁽²⁾، والشاطبي، موقف من يضيف إلى القرآن «كل علم يُذكر للمتقدّمين

(1) سبق توضيح هذه الانتقادات، وسبق أن استعملناها بإكثار وتكرار. وباختصار، فإن هذا المنهج غير تحليلي، وغير نقدي، ولا يتعامل مع الوقائع الصلبة والأشياء الاجتماعية التاريخية.

(2) را: المقدمة، ص 919 (...). إنما بُعث ليعلّمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره...).

أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما...⁽¹⁾، ففي تلك الإضافة [النسبة] إلى القرآن عمل تعسفي، وتصلّب، ومغالطة، وتبرير للحاضر الذي قد يتغير. ثم إننا نكون قد تغذينا بمنهج استرجاعي غير دقيق⁽²⁾، أيديولوجي الرؤية والقصد، بسلوك هورّد فعل؛ وليس بخطاب فلسفي أو باستراتيجية.

5 - الباثولوجي والسوي، نحو الصحة العقلية والتحرر بواسطة المعرفة وبتوفير الشروط (معاً وبتفاعل):

سبق أن حلّلنا، في سبيل العلاج وإعادة التأهيل لمثل ذلك التفكير الجانح، شروط إنشاء فرع معرفي خاص بالمصطلحات المقارنة أو بالثقافات المقارنة. فذلك ميدان سيكون شديد النفع؛ وربما سيكون طريقاً موعداً بالدقة، وبتنشيط الفكر التحليلي النقدي الذي يستوعب ويوجّه للمستقبل. بعبارة توضيح وتفصيل، يرفض علم المصطلحات المقارنة إسقاط الزائعات على التراث؛ ولن يقبل باستكشاف الحقوق الأساسية للإنسان - التي هي نتاج سياق حضاري معروف - من قراءة متصّلة تلفيقانية للفكر العربي الإسلامي. إلّا أن ذلك العلم يكون أيضاً أوسع من مواقف تخاف المقارنة؛ ومن دراسة الظاهرة الواحدة في سياقات تاريخية متعددة، وتعقّب ردّ الفعل المتعدّد على مُتحدّد واحد. ولن يكون علماً يكتفي بتحليل ردود الوعي، وطرائق الاستجابة لحضارات وأزمان، من حيث التشابه والاختلاف... إذ سيدرس أيضاً الأسباب، وإوالية التشخيص والتضميد، والرغبة أو الممارسة التي دفعت بالسلفيين وبغيرهم إلى تلك الطرائق التي توحّد مصطلحات من سياقات تاريخية مختلفة، والتي تغذّي عمليتي الصراع الفكري والتعاون داخل الدار العالمية. أخيراً، إنه لمن المبادئ العامة الصائبة التذكير بأن ذلك العلم لا يكفي. فالمعرفة سلاح، وشرط: إنها تستلزم شروطاً أخرى هي اجتماعية، أو متعلقة أيضاً بالحقل وبُناء المادية. ومن السويّ أن نحلّل الواضح فنقول: لا يعني وجود أو عدم وجود أيّ ظاهرة في حضارة ما تفوّق تلك الحضارة أو دونيتها. لقد خفّف خطاب التاريخ في التفسير والتغيير، أو في القوانين التي تحكم الحضارات والإنسان، من المشاعر بالتفوق أو بالضعة داخل الحضارات والإنسان. وإذا وجدت الدولة المنظّمة ذات الحداثة في القانون

(1) را: الموافقات في أصول الشريعة (تحقيق. ع. دراز، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت).
مج 2، صص 69-82.

والمؤسسات وما بعد المؤسسات، في هذه الأمة لا في تلك؛ فإن التاريخ (الظروف، العوامل الموضوعية، إلخ.)، وهو الذي يفسر الكسل ونقيضه، يقدم التفسير لذلك، ويعطي التوتر الخلاق، ويُعرف بالقدرة على التغيير.

الحالة الحادية عشرة: جنوح العقلية السجالية وثقافة الفكر العقيدني

1 - القطاع السجالي والعقلية الدوغمانية [العقدية] في التجربة التأسيسية:

من غير الصعب التقاط كثافة المساحة التي يحتلها الروح السجالي حيث الجدال، «المناظرات»⁽¹⁾، والمماحكة أو القتال اللفظي التفرغي، في الثقافة العربية الإسلامية وحتى في التجربة الاجتهادية والراهن. أما المساحة التي تحتلها العقلية الدوغمانية فمتداخلة مع ما هو سجالي، وتزيد عليه اتساعاً وتأثيراً.

2 - حالة سجالية، ثقافة الفكر الطائفي الراهن والمستمر:

تدور بين صديقين ينتمي كل منهما إلى طائفة إسلامية «معركة» ججاجية، «مناظرانية»، وتكرارية لتقاتل لفظي تاريخي. لكنهما يتعاونان، ويتفقان ضد عدو خارجي، وضد الفاتر أو السليبي حيال ما يريانه أساسياً وتعميراً للفكر العربي الراهن.

ينطلق الواحد منهما، كخصمه، من مسلمة ومسلمات: كلاهما يؤمن بقدرة الدين الانهاضية، وبعظمة الإسلاف والتاريخ الإسلامي؛ وكلاهما ينطلق من نقطة محدّدة من ذلك التاريخ كي يفسرها وفق منطق الأهوائي، ورغباته، وتبريراته للتاريخ وحتى للواقع الراهن وللمستقبل. لن نهتم هنا بمضمون ما يقدمه كل منهما. فقط نهتم بالإوالية التي تجمعهما: كل يريد أن يعطي شرعيةً لتاريخه الخاص، ومن ثمّ لتصورات الراهن حول الشرعي، والوحدة الإسلامية، والجماعة، والفرقة الناجية، وورثة الرسول، والافتخار بالوحي... الإوالية واضحة: يلجأ السجالي إلى تبرير موقعه وعمله؛ فيدعي أنه يلتزم بالمناهج الموضوعية الاتجاه أو الحركة والقصد، ويتهم خصمه بالذاتانية والتبريرية والتلفيقية وما إلى ذلك من تهمة مسبقة جاهزة ومبدولة جيداً في السوق الانتقادي. وكل

(1) عن آداب البحث والمناظرة (والكتب التراثية في هذا المضمار كثيرة)، را: زيمور، التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية.

منهما مقيّد بتلك الخطوات: كلاهما يتج المعرفة وفق قالب معروف المراحل والتلايف. صحيح أنّ السجالي يزيد معلوماته، ويغتنى بوقائع جديدة؛ لكنه يوظفها كلها في خدمة غاية مرسومة سلفاً، وايدولوجية جاهدة تغمره وتسبقه أو تغطيه وتُغرقه. وبذلك، فإنّ الثقافة المتزنة لا تعتبر هذين الصابرين، أو العقلية السجالية، في عداد الوقود الإيجابي للبحث والتقييم؛ فهما ممثلان لطرقي إشكالية يصعب عليهما الخروج من سجنها وأسرها كي ينظرا بتحرر وعقلانية. نحن هنا أمام قراءة دوغمائية للتاريخ، أو أمام عقلية مقفلة مقفلة أو مشرّقة. وفي تلك «العقلية» تكون «الماهيات» هي المتحكّمة؛ وليس النسبي والتاريخي. وتكون الايدولوجيا والإيمانيات والاعتقاديات هي الأولى والقائدة والمرغوبة؛ ويكون النصّ السابق أو المعنى الواحد القديم والمرغوب هو القصد والمثل الأعلى.

العقلية الدوغمائية راسب بدوياني، وعصبية جاهلية تفتش عن الرغبات والغرائز والميول كي تتغذّى وتبقى حية على الساحة الثقافية. فهنا لجوء إلى إواليات عقلية هي جيل، ووسائل ملتوية وناقصة. بل إنّ تلك الإواليات تتحكّم باللاوعي: تقودنا وتوهمنا بأننا نفكر بحرية، أو ننتج بغير أن نكون خاضعين لحتمة كامنة مقيدة لنا. باختصار، إنّ قانون الفكر هنا جامد؛ وترتفع عليه وتتغذّى به كوامن غير بريئة تشبّث بالبقاء في الظلام، ويمحاربة الحوار أي البحث عن الحقيقة وعن النضج الإنفعالي. فالتصلّب في المواقف الذاتية لا يطوّر، كما سلف أعلاه، العقل بل يجعل من العقل أداة تنفعل وتتلقّى، وجهازاً يتلقّن ويركن. وبذلك تبقى قراءته للتاريخ وللواقع ناقصة ترضى بالمعنى المعطى الجاهز، وتكافح للإبقاء على ذلك المعنى الأحادي الخاص مع حذف ما عداه من مطمور ومعيوش ومختلف.

تشابه، إذاً، في العقلية السجالية وفي الفكر الدوغمائي، الجيلُ العقلية، والقانونُ المنتج لحركة العقل، والتمسكُ بالموقف الذاتي التبريري واللامحاور. ومبادئ التفكير لا تنتقد أو لا تحاكم أسسها الضمنية ومقوماتها التحتية. فالعقلية السجالية ظاهرة مَرَضِيّة أخرى للثقافة اللاحرّة، اللامرنة، المتصلّبة: قد نلقاها في التلونات اللينينية العربية، في الأصولانية، في السلفية، في القومية الشوفينية، في هوس الأندروجة المتماهية بالقويّ الخارجي، في كل ثقافة أحادية الخطاب، إلخ... فالجانح هنا يغلب رؤية «جماعته»، ويستبد بالآخرين: يلغي رموز «الخصم»، ويدمر ثقافة «مناظره» ومُساجله بدلاً من أن يحاورها أو يسعى للتعاون معها في إنتاج المعرفة الأدق فالأدق.

لا نكرر هنا تحري أسباب ذلك الجنوح الثقافي، وعدم النضج، والاضطراب في التكيف مع الثقافة المتحركة العامة للأمة، والفكر الديمقراطي، وحرية التعبير والتفكير، والحقيقة الكبرى التاريخية. فأسباب هذا الجنوح غير بعيدة عن الأسباب المعروفة في ميدان «جنوح المراهقين»⁽¹⁾. وللمثال، نلتفت فقط عند التربية السائدة في مجتمعاتنا غير الديمقراطية. فالتربية عندنا لا تحرر، أو أنها لا توجه إلى بناء السلوك المتحرر المنفتح؛ لأنها تركز بقوة حول الماهوي واليقينيات والمسلمات أي حيث اللاديموقراطي، وحيث عدم التمازج والتفاعل. وتربيتنا تقفل الطفل على نظامه الثقافي، وتغلق عليه بدون أن تنمي فيه احترام الآخرين والمختلفين عنه أو المناقضين لرأيه وعقيدته. بذلك ينشأ الطفل متمركزاً على ذاته، وعلى الذاتاني، غير متعاون مع الرؤية المخالفة له وأسير معتقداته أو انتماءاته الخاصة، ومتحركاً داخل حقل غير ديموقراطي وغير متغاضٍ مع فكر حر. وإذا، فمن الممكن أن نعيد الجنوح المقصود هنا إلى نمطٍ معهود في التفكير والسلوك (وضمن شروط اجتماعية) لا يعود على النقد والتجديد؛ أو إلى نمطٍ غير معتادٍ على مناهج النظر الوضعي والعلوم الدقيقة حيث تكون «الحقيقة» بعيدة أو غير قبلية.

ويتميز الوعي الأخلاقي [الأنا الأعلى]، في ذلك النمط أو في تلك الثقافة «الزراعية»، بالقسوة وعدم المرونة: فالمساحة المتحركة بالثابت والمطلقات والمبادئ المتعالية شاسعة عميقة. من هنا تنبع بعض الأسباب الفعالة التي توفر بروز السلوك المتصلب اللامحاور، أو حتى السلوك الميثولوجي الأصطوري. وبذلك يصبح الوعي مُنتجاً ومُفَرَّخاً، أداة ومُتاحة، لما هو أيديولوجي، ودوغمائي، وتبريري. ويغدو خطاب السجالي قائماً على إواليات سيئة التكيف (التفاف، نكران الواقع، تغطية، تسويق...)، وعلى قراءة أحادية للمعنى، وعلى رفض البعد الجدلي للفكر، وعلى استسهال كُمَلَّة أبطاله وعبادتهم.

الحالة الثانية عشرة: أزمت المراهقة الفكرية في العالم المثالية⁽²⁾ والصراع مع النظام العالمي للفكر

1 - تشخيصٌ وتبصُر:

تقوم التكييفانية المنشودة، أي حيث نحيا ونفكر وفق مبادئ الحداثة أو خصائص

(1) را: أعلاه، ما سبق أن ذكرناه عن العوامل المتداخلة المسببة لعدم الصحة النفسية في الفرد، أو لنشوء العصب والقهريات في عمليات إعادة ضبط الثقافة وتعضيتها.

(2) العالم المثالية: نسميها أحياناً، مع تفرقات طفيفة، الإسلامية المحدثة، البعد الرسالي القصد للفكر =

المعاصرة وروحها، على أن يكون العقل المتّيج أو المستهلك [المتنصّر، المتلقّي، المتعلّم] حارثاً متحرّكاً على نحو متوازن بين الخصوصي، والقادم من القاهر (أو من الذمة العالمية)، والمرغوب من المثل الأعلى الثقافي. وتعلّمنا التكيفانية أن العقل (الفكر، الخطاب، الإنسان) يَهْزَل إذا استسلم أو جنح كثيراً لمصلحة الخصوصي أو لهذا أو الموروث، وأنّ الشخصية تصاب بالاضطراب والعصاب إذا وقعت فريسة الضغط القامع القادم من ذلك القاهر أو تلك الذمة أو من المثل الأعلى المنشود، وأنّ الصحة النفسية الايجابية للفكر تنمو بالتفاعل الحي الدينامي بين الواقع العالمي والمرغوب، وبتوظيف الطاقات والشحنات الانفعالية لتعزيز الفكر مع صراعه في الحقل والأنا الأعلى والدار العالمية الجاذبة المنقّرة.

قد ينجم العُصاب الفكري، الاضطراب في الفعل المتّيج، من أن إكراهاً خارجياً عالمياً يفرض علينا، على هذا الوطني الخصوصي. فذاك أولاً إكراه متناقض في ذاته، إذ أن قوتنا تأتي من هذا، من الخصوصي. ثم إن هذا المكبوت المحلي، أو المغيّب (ذلك الخصوصي)، لا يتوقف عن التأثير والتحريك كي يحقق هدفه أو ينفلت من القامع القادم من النظام العالمي. وحيث إن ذلك الخصوصي (المكبوت المقموع) لا يُشَبِّع على نحو مباشر فإننا لا نلبث أن نعي أنه يكتفي بإشباع غير مباشر، بالمرض، بعُصاب هو هنا، في العالمية أو عندنا، مرآة فكرية. فما هو هذا الفكر؟ استكشاف المسبب الجرح، أي أن نضع أمام الوعي والعقل ذلك العامل الصادم، هو منهجنا. فالمعرفة هي القصد الأول، والمنطقتان إلى تعزيز الإيجابي أو غرسه.

2 - أعراض أزمة المراهقة الفكرية، عينة: كاتبات الرواية المراهقة:

ما هي الأعراض؟ كان يمكن أن نصفها أولاً ثم ننتقل منها كي نبلغ الأغوار. فمن المألوف في عملنا أننا نمضي من الأعراض إلى مكمن العارض، من المظاهر الخارجية المضطربة إلى مكمن العقدة وإلى اللاوعي والمرجوم أو المكبوت واللامفصوح عنه.

أحياناً، تَظهر المراهقة الفكرية، أو الثقافية عموماً، في هجومٍ طفلي وبعنادٍ مرّضي (أو طفلي) على المعلم القامع (الثقافة الأوروبية، ثقافة البلاد الشديدة التصنيع

= العربي الراهن، الفكرة الأفروآسيوية، كومنولث أمم إسلامية أو أمم أفريقية وآسيوية، إلخ؛ وهي فكرة تصارع ضد الاستقطاب الثنائي أو الأحادي للعالم، ودعوة إلى تغيير النظام العالمي للسلعة والسوق والفكر.

والتكنولوجيا). هنا يشعر المصاب، الفكري أو العقالي، بأنه محصور في حقل جارج. وعدم الاستقرار هنا بين الأنا والحقل يولد في الصابر توتراً باحثاً عن حل يتميز بالطرائق العنيفة: نهاجم كل شيء بغضب وتهور، نفرط في الاحتياج والحركة اللامتمايزة، نسعى للخروج من اللااستقرار والتدخل. فالمنطق هنا رغائبي، وإجراءات العقل ناقصة (راجع: الفصل الخاص بالإواليات) تحمل أسماء متعددة: نكران الواقع، خلفية، انسحاب، انفصال أو انشطار، تعويض، تغطية، تبرير...

يشعر المراهق، وهو المتمتع في توجهاته ومواقفه، بالاعتداد الذاتي وبرغبة بالاستقلال والتميز. وفي تلك المرحلة تظهر بسرعة سلبية وعدائيتها عند التدخل بشؤونها الذاتية، أو حيال معارضة ومعتقديه. فهو يغضب بسرعة وحدة على الآخر الذي يبدو قوياً أو راغباً بالسيطرة والتمدد. لأن في قوة ذلك الآخر تحديات غير مباشرة لقدرة الأنا ومكانتها بل ولحريتها ورغباتها. فالمراهق يرى أنه صار قادراً، حاضراً في الساحة وبارزاً، ممتلكاً لشخصية لها حقوقها في التعبير الذاتي والتمدد والازدهار. من هنا، فإن هجوم المراهق على الآخر المتدخل أو الطامع والمعارض دليل عافية، وظاهرة نفسية إجتماعية سوية وإيجابية. إن تدبر روايات بعض السيدات، في لبنان مثلاً، يُظهر لنا رغبة الكاتبة بتعميم أزمتها، ويخفض توترها تجاه المجتمع أو الفكر السائد المناهض لها والطاغي عليها. ما هي رواية سيدة وصفوها بالتزوع نحو الإباحية والعدمية، وبالثورة الرعناء على التقاليد والرؤى السائدة للمرأة؟ إنها شاشة نقرأ عليها إصابة الكاتبة بمرض المراهقة، بأزمة في الهوية، بقلق يدفعها إلى البحث عن استقلالها وشخصيتها بواسطة المعاندة والضجة والرفض، بواسطة الانفعال والجموح وسلوكات مراهقة.

3- الهجوم المراهقي على الآليانية، الرفض المتشجج الانتقائي يتنكر للواقع ويغسل الذات:

تتكشف المراهقة، في مجتمعاتنا أو في نمط فكري اجتماعي معين، على شكل عاصفة ومواقف متشججة، عبر «الحملة» الهوجاء على التكنولوجيا والنمط المعيشي الفكري الذي أدت إليه الآلة (راجع: الآليانية، الآلية). اللاسوي، أو الجانح والمتدخل، هو أن المهاجم يتوهم أنه تحرر وارتفع، وأكد ذاته وقومه، بازدياد دحضه للزعة الآلية، ولقيم الصناعة أي ما هو دقة، وكم، وانضباط صارم، وكثرة إنتاج، ونزعة استهلاكية...

كأن الحملة هنا تكشف، عند القاع، عن رغبة بالمهاجم: فنحن نحتاج إليه، ونسعى لامتلاك قدراته واجتيااف مهاراته ومنهجيته. إننا في موقف متكافئ القيمة: نوّده ولا نرغب فيه. إنه يوترنا، يقلقنا، يجرحنا ويدعونا إلى أن نتحدّد ونوضح شخصيتنا المنجذبة معاً والمنكّرة لذلك الآخر القوي: نسفله ونُبْخسه تعويضاً وتغطية وضمن عملية الترنّجس عنها⁽¹⁾. ندحض، في هجومنا الهائج، عبادة المال، والمصلحة الفردية، وما إلى تلك الخصائص التي تصف اليوم النمط المجتمعي الشديد الإنتاج والتصنيع. إلا أننا ندحض هنا ما نراه مخلصاً وما ينقصنا أو ما يغطيّنّا. فرفض قيم ذلك النمط موقف ناقص؛ لا يكفي، وهو غير ناضج. ونقد العالم الفكري المعيشي، للآلة والتكنولوجيا المتطورة، لا يكون بالتجزئة، ولا بعزل القيمة عن شروطها المادية الاجتماعية، ولا باختيار فكرة من هنا أو عنصر من هناك يسهل دحضه. فالقضية أوسع؛ والدراسة النقدية تأخذ الظاهرة في كليتها وحدثها العامة. وبالتالي، وحيث أنّ الظاهرة تاريخية اجتماعية، يغدو عمل الفكر استيعابياً: يسعى للتجاوز، للنفي وتوكيد التكييف المنقذ، لأنسنة العلم وإخضاع ثمراته وتوجّهاته لمنظور إنساني أي حيث تُحترم كرامة المواطن، وتقوم الأندادية في العلائق بين الأفراد والقوى الإنتاجية.

4 - العقلانية السائدة، الأخيرة (الموقف

من حضارة الآخر ومن صورتنا عنه) والذات المحلية في العلائقية العالمية:

قد يرتبط بالموقف التبسيطي في «المحاكمة المراهقية» للآلانية، موقف آخر هو أيضاً يسطّح الظاهرة السوسيولوجية أو يتناولها برؤية انتقائية تجزئية؛ وذلك عبر «هجاء» العقلانية التي تحكم النمط الاقتصادي المتغلّب منذ أن صارت الصناعة أو التكنولوجيا الثائرة عميقة التأثير في العلائقية. نحن نهجو العقلانية التي أوصلت الإنسان إلى ما نحن فيه اليوم من وضع تكنولوجي ومعرفي، ونغفل جوانب أخرى من الظاهرة تفرض الاحترام والتدبّر. إن العقلانية الراهنة محكومة بالنفعي المصلحي، تقودها عبادة العمل، واللهات وراء المال، والرغبة بالسيطرة، وهوس الفردانية والاستهلاك والاقتناء وإشباع الرغبات التي

(1) هنا أيضاً: نلتقط إوالية الإنشطار (الإنفجاء، انفصال الذات) حيث تضخيم الأنا ورّجم الآخر أو تبخيسه؛ كما نلتقط أيضاً إوالية الاتجاه الإنصافي حيث تبرر الضحية وتلقى الأرجاس والمسؤولية على «الجلاد» أو «القاهر». وثمة إوالات أخرى ناقصة هنا تقوم بغسل الذات على نحو قسري ولا واع في عمليات إعادة تكييفها وبحثها عن الاتزانة والعافية.

تخلقها المصانع والإعلانات... هذا صحيح! وهو نافع. إلا أن الاكتفاء بذلك تغليب لرؤية ناقصة (تَبْشُرُ، وَتَجْتَزِي) ومدفوعة بهم ليس هو دائماً عقلاني؛ ولا هو نقداني استيعابي. وقد يحرك ذلك السلوك عوامل تقصد إلى التبخيس التعويضي، أو إلى تعزيز التعبير الذاتي واستعادة الاعتبار الذاتي ليس فقط عبر تجريح الآخر، بل وأيضاً عبر القول اللامباشر بأننا نمثل الجانب المشرق من اللوحة: هم نفعيون أو مغلقون على الفردانية وعبادة المادي؛ ونحن أفضل أو على عكسهم... إن الأخيرة، الموقف الراشد من الآخر (البداي أو الأجنبي، حضارة الغرب أو أميركا أوروبيا)، تنجرح في كل خطاب سلبي عن العقلية البدائية، العقلية قبل المنطقية، العقلية السامية (العربية)... الفلسفة نَفَتْ ذلك الخطاب، وتنفى كل خطاب يهجو الآخر (أمة، حضارة، ثقافة، دولة أو كتلة دول...) أو لا يحترمه. للهولة الأولى، لا شك في أن مهاجمة الغرب، أو لعنه ورجمه وما إلى ذلك من قتل معنوي ورمزي، مظهر تحرري. فذلك الهجوم تنفيس عن رغبة بالتغيير، والاستقلال. والرفض والتمرد هنا عامل إيجابي؛ وإلى حد ما أو بدرجة من الدرجات هو صحي، وتفرغ شحنات انفعالية، وتحفيز: فنحن هنا في حالة تطهير الذات وإعادة تعصبتها ليس على نحو لا واع أو قسري؛ وإنما بوعي وعقلانية.

ومن الجائز أن نقارن بين الاندفاع للتغيير، بين الحفزة التغييرية، وبين رغبة تحدي المراهق للسلطة: لسلطة الأب والأهل، لسلطة الأستاذ والرئيس، لكل سلطة خارجية أو لكل عامل مسيطر واستعلائي، أو راغب بالهيمنة. ما يقوم بدور الرقيب والمشرف والقيادي، والقيم العمودية عموماً (هيمنة، صور السيطرة والتسلط، تمسك بالمؤسس القائم...)، مثيرات للوعي المراهق. فالتجيش تجاه الغرب، بتحريك الرواسب أو بوقود انفعالي عاطفي، مرحلة انتقالية وفترة نمو تكشفان عن أزمة في الهوية. بعد تلك المرحلة الرفضية التمردية، طلباً للاستقلال أو لمقاصد مَيلِيَّة [غَرَضِيَّة] أو للتوكيد الذاتي، يعود المهاجم - أو الفكر المقاتل الرافض - إلى الغرق في الكثير من الصور والأفهامات التي سبق له أن حاربها. يفسر السلوك المراهقي، في المجال الأخلاقي والعقلي والارتقائي (التكويني)، بواقع وشروط للإرادة تفتش عن الحرية وتحقيق الذات. ذلك هو أيضاً السلوك المراهقي في مجال العلاقة مع الآخرين الأقوياء، مع صور السلطة ورموزها: فالأطراف والهوامش، أي الفكر الذي يفتش عن تحقيق استقلاله، تهاجم القطب أو الحقل الذي وَضَعْنَا فِيهِ المركز. فنحن في مجتمع ما يزال غير متبج، قليل الإنتاج، مستهلك، غير مستغل لطاقاته وإمكاناته. ونحن تحت هيمنة فئات قليلة غير ديموقراطية، ونحن (في قطاع عريض، أكثر من 75%) دون المستوى العالمي في

العيش... الوعي بذلك الواقع المستتبَّع والتابع يخلخل صحتنا النفسية وحاجتنا للأمن والاحتماء. من هنا تأتي الاستجابة الانفعالية (المراهيقية، المتشنجة، الهوجاء) التي تَرَدُّ بأوالياتٍ ناقصة على المثير ودون طرح استراتيجيات. كحال الطفل يلقي بنفسه على عدوه الأكبر منه، أو كحال الدجاجة تنقر الشبكة الحديدية، في المسعى لالتقاط الحَبِّ الواقع وراءها، حتى تدمي منقارها. وكل ذلك كان لا يحصل لو أن ذلك «الموقف» نُظِرَ وفُكِّرَ، أو التفتَ وأتى من طريقٍ آخرٍ لتحقيق هدفه وتغيير طرائقه وأدواته.

4- الأمم ليست بالضرورة متطابقة مع تاريخها ولا مع سياستها الخارجية، تغيّر الصورة عن الذات وعن الآخر:

من أشهر تَمَظْهَراتِ الفُكار هنا يوجد التَهْجُمُ اللَّعَانُ، أو السَّبُّ التحقيري لبعض الأمم، وخاصة تلك التي يجب أن تُدرس داخل «علم الرِّضات الإستعمارية»: فرنسا، انكلترا، دول النظام العالمي الراهن القوية الحضور، المحاولات الروسية... فمن غير السويّ تلخيص ثقافة تلك الأمم المصنّعة بترميزها بخنزير أو بكلب، بذئب أو بدبّ، أو ما إلى ذلك مما هو ردّ فعلٍ ضد اعتبار العربي مرموزاً بجمَل. إنّ ذلك لا يُولدُ فينا ثقافة، ولا يوفّر الصحة النفسية أو الاتزانة داخل الذمة الكوكبية للإنسان أو لهذا الكوكب الذي صار اليوم شبه «قرية كبيرة». الثقافة المستقبلية أرفع من أن تتغطّى بالسياسة المتعصّبة، وبالشوفينية الحاقدة التي تشدّ إلى الوراء وإلى الأسفل، وباللاعقلاني والتطهري (وحتى بالقهري) في الإنسان. واندماجنا بعالم الأقوياء يفرض تلك الفورة: فالأزمات ضرورية للارتقاء، والتوتر طريق إلى الاغتناء والتطور... ومن دلائل الصحة النفسية للفكر العربي النقدي انتصافه بالبعد الجدلي، بالخاصية الاستيعابية الموجهة نحو المستقبل، وبشمبر التفسير لتعضية عمليات التغيير والتجاوز أو تطهير الذات وغسلها.

5- خُوافُ الألوهية، الخُوافُ اللاسويّ منها، تأثير ذلك في العلاقاتية والتربية السياسية وحتى في التعبد ونظرة الإنسان لنفسه ورئيسه وأسرتة:

يتكشف عند أعماق الفكر العربي والسلوك خوفٌ لا سويّ [خُواف] من المطلق. فالألوهية، في الممارسة عندنا والنظر، موضوع هلمي. ويلاحظ أننا نسيء الرؤية والتعاملية مع الوحي والظاهرة القرآنية، أو مع الروحاني وأحكام الدين السامية: نخشى النظر في المصطلحات الكبرى، نهرب من تحليل المطلق والوحي والخالد والغيبى...

لذلك يَجمد الفكر الديني، ونكتفي بالتلقّي حذرين من المحاورّة والرؤية المباشرة. يغدو الديني مثار اضطراب، وأداة قمع أو شرعة للعنف والاستعمال الاعتسافي. كل ذلك، بحسب ما رأينا في أجزاء سابقة من هذه الموسّعة، عاملٌ هادم في الصحة النفسية للإنسان؛ وأيضاً للبُعد الديني الذي يجب أن نعيد فهمنا لتأثيره وطبيعته. فالدين ليس للقمع؛ ولا هو للتخويف والتعويض والإرعاب. والألوهية تُكوّن وتُغني، ترفع إليها، وتُثري من الداخل. ولعل القطاع الصوفي، في تراثنا التأسيسي، هو الأقدر على توضيح العلائقية الاتزانة البناءة التي تقوم بين الإنساني والإلهي بلا حدود حديدية، وبدون سياج يَقلّ ويَطمَح.

يسير الإنسان الغُربي، والإنسان في الفضاء التكنولوجي وثورات العلوم، باتجاه عبادة ذاته مع إغفال مختلف الحدة والوضوح للألوهية أو، على الأقل، لدور الألوهية في ضبط الطبيعة. فالإنسان صار شديد الميل إلى أن يجعل من نفسه سلطان الطبيعة، والحاكم في أمورها، بسبب أنه صار يعرف قوانينها، ويتحكّم في اللعب على تلك القوانين أو الانتفاع منها كي يَني مملكته المستقلة عن الألوهية، والقادرة على إدارة شؤونها الذاتية بمعزلٍ عن الغيب أو باسغناء عنه. فقد ترسّخ، في النظام العالمي للسوق ولل فكر، أنّ المنطلَق هو هذا الكون، هذا العالم: عالم الشهادة، هذه الدنيا. فما هو محسوس وعياني، أو ما هو موضوع وآلة، وما هو علم وموضوعانية، هو الأوّل والأوّل. التجريب، وتجديد الوسائل الاستهلاكية المتراكمة المتكاثرة، والألوهية، والإعلام، وما يميز عالم الثورات المتعددة، كلها عوامل لا تنمّي الطاقة الروحية ولا الطاقة الدينية أو البعد الماورائي. في الإنسان العربي المعاصر أو المتمتع بخصائص هذا العصر وبالحصة الحضارية تجاه الدار العالمية للإنسان (راجع: الألوهية، الآليانية). هذا التوجّه عن الأخريات، وعن التأمل المتغني في أسرار الطبيعة، وعن عالم الهرمسيات والعرفانيات والوجدانيات [الحُدس، التصوف، العواطفية]، وهذا الوله بالعلمي والتجريبي وإدماج العصراني التكنولوجي في الذات وأبعادها اللاواعية واللاواضحة والاستهلاكية والبضائية [السّليّة]، هما رفض لأن يبقى العربي أحد كبار ممثلي «الشرق»، أو «الثقافة الشرقية»، التي يقال إنها المكتملة للعالم التكنولوجي الممثل للعلم والصناعة والمادة والإنتاج، ورمز الانضباط والصرامة والسيطرة على الطبيعة. فالاتجاه المعافى والمعافي يكون نحو أن يمتلك الإنسان، في المجتمعات التي لم تُشور بعد صناعاتها، الاقتدار على الانتاج الصناعي المتطوّر. وعلى أن يعزّز البُعد التملّكي [الجسدي، المحسوس، المادي،

التجريبي] قصداً وكخطوة حتمية باتجاه البعد الكينوني . يفتح البعد الامتلاكي على الأوسع والأعمق، على المتعالي والمطلق، وحيث وحدة الأبعاد للإنسان في جدلية وتبادل. تعزيز.

من الثابت هنا أن تحليل الخُوف من الألوهية، ثم من تنمية البعد الروحاني، هو هو التحليل الذي يمكن أن نقوم به لظواهر نفسية مَرَضِيَّة ممانلة: الخُوف من الظلام أو من الماء، من الأماكن الفسيحة أو السلاح، من حيوانات أليفة من الأب (المعلم، الموظف، رب العمل، الرئيس في العمل...). فالمناهج التي تستقصي اللاوعي، وتنقب في التجارب الماضية الدفينة وفي القلق الأصلي الأول، وتحلل الواقع الراهن بشروطه الاجتماعية الفكرية، مناهج تقودنا إلى المعرفة الحقة أو إلى الحقيقة. . بعد ذلك قد يكون الطريق إلى الصحة النفسية أسهل أو، على الأقل، أوضح وأكثر قابلية للتحقق^(*).

الحالة الثالثة عشرة

المسكوكات اللفظية والمنمطات في الثقافة والتعاملية والتواصل

1 - مدخل أو إيانة عامة:

رأينا كم هو اللاوعي الثقافي متوج الكبت، ومتوج القمع. وأعطينا اهتماماً بارزاً لخصائصه الكبرى الملخصة في أنه فعال، دينامي [خراكي، ضرامي]، غير منطقي أو يخضع لمنطق العاطفة والأهواء ولمبدأ اللذة. أما تأثيره فقد لخصناه في أنه يشكّل حتى اليوم نواة اضطرابات، وأنه مركز الطاقة في الإنسان. كما أننا لم نغفل دور العوامل الاجتماعية والتاريخ في تكوين العُصاب الثقافي إذ أننا لا نؤمن بأن اللاوعي أقوى دائماً، في هذا المجال، من الحقل والشروط. فالجانبان يتفاعلان في سببية غير آلية؛ ويتبادلان التحريك والتأثير. ما بين الأداء اللغوي، أو ما نخرجه من ذاتنا بواسطة التعبير الهادف إلى الآخر، والكفاية أي حيث قدرتنا على ذلك الأداء، تنزلق المسكوكات اللفظية التي هي،

(*) لعل أكبر الأمانى الجامعية التي لم أستطع تطبيقها، والتي كنت أبحث على أن يدرسها بتوسع علم النفس (وعلم الاجتماع) العربي، هي المقاربة بالعين لظاهرة الغنى، والموظف الرفيع، «والذي شيع فجأة»، في الواقع الراهن. لقد زرت أصدقاء وصلوا إلى مناصب عالية، وآخرين اغتسروا. وأكثر ما هو غير سوي، وغير شريف أو غير صحي، هو التغير في الجداجة والإشاحة، وفي استقبال الناس والتعاملية، وفي الزي، وفي المشية...؛ وليس فقط في الاقتناء والاستهلاك. وفي النظر إلى الروحاني، وإلى الفقر والآخر والأصدقاء القدامى. يلاحظ أن الصابر، في تلك الحالة، لا يفرح أو يفرح جماعة، ينهم لابتلاع الملذات خشية أن يخسرها أو تهرب منه؛ ويرى في التغير عدواً أو منافساً مزاجياً لذا يجب إزاحته؛ من هنا الوقوع في السادية.

في الوعي والسلوك عندنا، طاغية. فالمنمّطات التعبيرية، من قول مأثور أو مثلٍ سائر أو جُمْلٍ مسبوكة أو حكمة جاهزة، تملأ الفجوة بين ما نريد قوله وما نستطيع الإفصاح عنه أو إظهاره وأدائه. وكثرة ذلك القطاع المنمّط المنمّط، المتصلّب المتحكّم، هي عاملٌ تجريحيّ ومحدّثٌ للتخلخل في الاستقلالية والمرونة والحدّثة تجاه متغيّرات الحقل والفكر، أو التعبير والتعاملية، السلوك والتقييم.

2 - وظيفة اللغة، بين التعبير عن الذات (الأداء اللغوي) والتوصيل للآخر، بين الإنتاج والفهم:

تعلّمنا تلك الوظيفة المتكافئة القيمة أنّ التعبير عن الذات بكلماتٍ مسكوكة، أو سلوكاتٍ ناجزة، خيانةٌ للذات. إذ يحلّ الشامل والعام، العمومي والمبدول، محلّ ما هو متعلّق بي ويعواظني ورغباتي، بشخصيتي وهويتي. لذلك أنسى نفسي، أبسط، أغرق في الكثير، أستسلم للجميع والكلي والجاهز والمسبق، أفقد حريتي وأسير مع السائرين في الجموع. أضع رأسي مع الرؤوس، أهرب، ويقودني الحشد، ويفكر عني من لا يفكر أبداً لا عن نفسه ولا عن أحد. من الجهة المقابلة، إنّ شئتُ أن أحسن التوصيل للآخر فعليّ أن أطلب المعروف والشائع، المبدول المتداول، الكلي واللاشخصي، اللاأصالة واللامبدوء، المسبق والذي يبقى بعد الفرد، الجماعي والمحدّد، العتيق والمشاعي، السوقي والمستحسن للاستهلاك، المختزل والمحكّم. هناك، في ذلك الاستلاب للذات، توقعنا المسكوكة اللفظية: نُعيدنا إلى الشروط التاريخية القديمة التي أنتجت تلك التعابير، نُلقينا في معانيها المُحقّفة أو الحاقّة، نُبعدنا عن الحيّ والضرّامي أو عن شروط الإنتاج المعرفي المستقلّ، تعوّقنا عن الغوص باتجاه السمسمة وما يدقّ عن الإفهام أو يصعب على التعبير، تضعنا خارج التجربة والمعاناة والأمانة للذات وحرية التعبير الذاتي.

3 - الجانح والمُخلّ في سكّ الإنسان داخل نسقٍ أو رؤيةٍ مغلّقة:

يُثرينا بحركته الإيجابية الخطابُ القائم على الرغبة بالآخر؛ بالمختلّف والرافض للنسق، للكليانية والعمارات أو المذاهب الفكرية الضخمة. وفي ذلك الخطاب جانبٌ هدميّ نافع: إنه دفاع عن الفردي، والذاتي، والاختلاف. صحيح ذلك؛ لكن إلى حدّ لا نقع فيه في الفردي والذاتاني والميوعة (التيه، الهرب المستمر، اللاتمرّكز أبداً...). إنّ إدخال الفرد في الكلياني والمسكوك والمنمّط يعني إلغائه لمصلحة النسق الواسع الشّمال، أو قسره وتدجينه بحيث ينخرط بالقيود والمسبقات العمومية الجماعية والمسكوكة الفكرية

والسلوكية الجاهزة المشاعية المفروضة، أو عجنه لخبزه على نحو يتفق مع كل شيء بكل شيء ويشبه الكل بكل شيء، أو أن يتصرف أو يعبر عن ذاته بحيث يُجَلَّ في ذاته الآخرين والأجمعي والمفردات المُباعَة، أو أن يسلك كآلة الحية أو كالبشري الأصم، أو أن يقوده المجرّد العموميّ وليس الواقع الحيّ والتجربة الشخصية والتّماسّ المباشر مع الوجود، والتّحيين [التفعل] في الذات بطوعية وحرية لما هو قيم سامية...

4 - الموقف الصحيّ المتّزن من المسكوك واللغة والثرثرة:

حسنات التلاقي بين الفردي واللغة كثيرة، وضرورية؛ لا غنى عنها إذ المجتمع والآخر هما في نسيج الفردي. وأنا والنحن يتغاذيان كي يستمرا... إلا أن ذلك لا يعني أنه يجب عليّ أن أعبر عن نفسي بتطابقٍ مطلقٍ مع السالف والمشاع والمبدول. أنا لا أحارب النحن، ولا أرفض المجتمع والجماعة؛ لا أعادي اللغة ومفردات القاموس، وما تواضع عليه الكثيرون. أنا لا أستطيع أن أصل إلى حيث أطابق حتى الحد الأقصى بين الأداء والتوصيل في اللغة والتعبير. لا أرفض طبيعة الإنسان التي أظهر علم نفس الشهادة أنها تملأ الفراغ في الدائرة اللاكاملة، وتسدّ فجوات، وتُسَقِّط على الأشياء والمدرّكات رغباتٍ مكبوتة وتصوراتٍ لا واعية. لا أتكرّر للتداخل التعاضدي المتداور والجدلي بين الموضوعي والذاتي؛ لا أخرج من طبيعة البشري الراهنة التي لم تُقَمِّمْ بَعْدُ الحقيقة العلمية الكاملة والتي ارتقت بالموضوعية المُدَوَّنَة في قراءة التاريخ وكتابة ما تشاهد. إلا أن منهجية الصحة النفسية توصينا بإعادة تعضية الإنسان في علائقه مع اللغة والواجبية، مع المسكوك لفظاً وسلوكاً وعلائقية أو تعاملية، مع الأدبية المتحكّمة بكل نشاطٍ للفرد وكل مهنة أو حلقة. فالمقصود هنا هو النداء إلى التجديد، إلى الأصالة والثقة بقدر الفرد؛ وليس إلى الانقفال في الفرد، وإلى رفض المجتمع، وإلى أن نكون ذرات متباعدة وعناصر مستقلة متشظية: الفردانية المفرطة مرضٌ ثقافي، وفَوْصَلَةٌ للمجتمع، وإشادةٌ للجُزُر والسدود بين أفرادها، وتشديدٌ لا سويٍّ على ما هو مصلحة الفرد القائم بذاته، وعلى ما هو منفعة الجزء أي على ما يناقض المجتمع والكل والتواصل المكوّن للأنات والنحن.

لا نريد تغليب العنف، والجُزَيء، والمصلحة النفعية، وعبادة الأنا، واستعداد الآخر، والنفور من النحن والمجتمع: إنّ الشائع، والأدبي، والمسكوك في التعاملية والتعبير والسلوك، كلها هنا ظواهر معوّقة تُفرض إعادة تحليل وتعضية. إنّ العلاقة بين

المسكوك وذاتي، بين التعابير (أو التعاملية) المفروضة على الجميع وحقي في أن أكون وأشعر بقدراتي وحرיתי ومسؤوليتي، هي السؤال. فتلك العلاقة بين ما أقوله (أو عبّرتُ عنه) وما كنتُ أرغب في أن أقوله وأعبّر عنه، بين المستور والبارز، بين ما يدقّ عن الإفهام وما يدقّ عن التعبير، هي العلاقة التي أنادي بأن تكون اتزانية، أي تعاضدية وليس مرهونة باستمرار لهيمنة المتحجّر، وسلطة المنمّط، ولغة الجمهور أو السلوك الجاهز الراكد.

5 - من المسكوك إلى الحيّ، العافية في التعديل أو الاطفاء والتعزيز:

المسبوكات اللفظية حجاب أمام الضمني والمستور، أمام الكامن والدقيق أو ما هو في التجاوب والتلايف. والمصنوع الجاهز، مستورداً كان أو موروثاً، وعلى شكل أنساق ونظريات كبرى أم على شكل أدوجات، يطمس الخصوصيّ والخاص والراغب في أن يكون مختلفاً مغايراً وخارج السرب حارثاً، ولحياته خالفاً، ويحرّته شاعراً أو لها معانيها. يُغْرِق المسكوك، إنّ في التعاملية والآدابية أم في التحدّث والسلوك، في المألوف السائد، في العام الشائع. يفرض المعنى الواحد الأحادي، ويطبّق النصّ عينه على الجميع المُدخّلين في أجموعه والمنمّطين في قبضة موحّدة موحّدة تمنع الفرار والغياب وتطمس الضعيف والظليّ. إنها تغش إذاً وتخدعنا، تحجب النور بسماكتها وسُجفها، تلك المسبوكات اللفظية السلوكية أو الرؤية الجاهزة الثابتة. في ذلك استبداد، وقتل للحرية، وإلغاء للجديد والتجديد أو للحركة والانفتاح، وإرضاخ وإرهاب أي فرض على الجميع لما هو متشابه ويقيم التشابه والكلّانية أو لما هو نمطي ويمتّن التصلّب والمكرّر والآلي [الآلاني، الأولي] حيث يأكل الجميع، أو يسلكون ويتسمون ويشاهدون ويتحركون بلا تفكير، بلا تفرد وانفراد، بلا أصالة أو فرح أو عودة للذات: فلجميع الزيّ عينه، والغذاء عينه، والبطل السينمائي، والمشيّة والتحية أو الساعة أو الجورب، القبعة والحذاء... كل شيء يشبه كل شيء (راجع: الآلية في الحضارة الصناعية، والإنسان في المصنع).

محاورة الإنسان في الإنسان، أو الكينوني في الكائن، دعوة (حركة، نزعة، فلسفة) تحارب، كما رأينا أعلاه، القوالب في الشّعور لأنها ترمي في حقل التقرير والمنبري، أو المحدّد والمحدّد، المسيح والمسيح؛ وتُحارب اللغو والغلو لأن العافية والتكيفية الإسهامية طلب مفكّر للغة المتطورة الحية، المرتبطة بالمعيش في الإنتاج والتعامل والعلائق؛ وتناهض الحرّفي في القراءة أو إعادة الكتابة، قصداً للمتعدد واللاخطي والعصارة؛ وتقوّض وتبني معاً من أجل تجاوز القشري واليابس، المسطح

والشكلائي، التقهقري والنكوصي، الطفلي والقسري...

الحالة الرابعة عشرة: انجراح الصحة النفسية للمواطنة والفضاء المدني ثم السياسي

1 - المواطن وفضاء دولة المؤسسات أو ما بعدها، في مجتمعاتنا الخاصة ومجتمعنا العام:

يجرح نرجسيتنا، بعد أيضاً، الكشف عن التخلخل الكامن في الصحة النفسية (في الاتزان، في العقلانية والنضج أو الرشد) للمجتمع والمواطنة (حقوق المواطن العربي في مجتمعه وداخل ذلك المجتمع القطري والقومي)، للحقل وقيم الفرد. لن نحل هنا المعروف المبدول عن صراع النزعتين الإقليمية والوحدوية داخل الذات، ولا عن تكاملهما أو محاولات تعزيز تضافهما. كما أن موضوعنا إماعي فقط حيال صراع نزعتي القيمة الواحدة (أو تذبذبهما، والتكافؤ بينهما) للإسلام والعروبة، للقومية والعالمية...

سبق أن أشرنا إلى أن المجتمع ليس فقط غير موفٍ لأسباب كثيرة ضرورية من أجل الصحة العقلية للمواطن، أو لتعزيز حقوقه والقيم الإنسانية. فلعل الأساسي، الآن وهنا، هو أن ذلك المجتمع عينه، بالنسبة لما يجب أو لما يمكن أن يكون عليه ويحققه، هو مجتمع منجرح: إنه ممزق من حيث النظم السياسية والإدارية والمالية؛ وليست طبيعته هي وحدها تبعية، ومزدوجة البنى، ومتخلفة داخل النظام العالمي للاقتصاد (أو للسلعة والسوق). فالموجه نحو الخارج أو المنحرف، هو ظاهرة مريضة ومُرضية ومُرضية: المؤسسات غير مهيأة للخدمة السريعة أو الأحدث والأسرع، وغير منغمسة في السلوك العام والديناميات الإدارية، وبنية العلاقاتية بين المواطن وأجهزة الدولة (مؤسساتها، مرافقها...) غير متحركة بفكر الحدثة وسلوك المعاصرة؛ كذلك فإننا نستطيع القول: الثقافة الإدارية، أو عقلية الموظف وسلوكه في تعاملته وعمله، غير صحية. فمن السهل هنا أن نستدعي: المحاباة، البطء، قلة الإنتاجية أو سوء المردودية، الاستغلال، العصبية أو القبلية، انعدام الديمقراطية وقيمها، مفاهيمنا المضطربة للدولة والتعامل معها، انجراح الفعل المدني، تحكّم الفرد، البطالة المستورة، الانتماء إلى زعيم يحمي، الهرب من المسؤولية (ومن العمل المنظم) ومن الوعي المهني...

2 - الصحة الثقافية (وعياً سلوكاً أو فكراً وممارسة) تبدأ بالمعرفة والتشخيص، بتحليل الواقع ثم بإرادة التكيف:

رأينا مراراً أننا نشعر بمرارة حيال واقع سلمي لهذا السلوك أو لذلك التفكير داخل ثقافتنا، لهذا النمط أو ذاك من المعرفة الاجتماعية أو المادية أو المنطقية الرياضية. نشعر بالتشجج والتوتر لأن المقصود الأول هو، كما رأينا وزعمنا، ذاتنا وصحتنا وصورتنا عن نفسنا ووعينا بواقعنا وبمحمّلاتنا. وذلك الشعور يرفضنا ويصدمنا برغم أنّ مقصودنا الثاني هو ما قلنا إنه أجموعة من المناهج: الإنمائي لما هو إيجابي وعقلاني؛ والإطفائي، لما هو ناقص أو سيء التكيف؛ والوقائي ثم، أخيراً، ما هو إشفائي. أنّ وعينا بالأزمة قدرة على الأزمة، ومعرفتنا بأسباب تلك الأزمة إمكان للتخطي والنفي والاستيعاب، والثقة بأنّ الاضطراب قابلٌ للزوال والعلاج خطوة إلى العلاج، وتخيلُ العلاج أو رسم صورة له ولما يجب طريقٌ وإمكانٌ أو شرط (وعلاج، أحياناً).

3 - النقدانية الاستيعابية في دنيا سيطرة الدولة وهيمنة المؤسسات، الجانب الآخر من الانجراف:

نقد هيمنة الدولة الممثلة بشبكة ضخمة مطردة التناسل والتكاثر، ثم التعمق والترسّب، ليس عملاً يقلّد خطاباً شائعاً وضروري الوجود في البلاد الشديدة التصنيع: المفعممة بالتكنولوجيا، والتكنوقراطية أو بالاستلابات التي أحدثتها الأليانية والأداتانية والكليانية⁽¹⁾. وليس ذلك النقد، من جهة أخرى عملاً مترفاً؛ ولا هو مقحم، أو قليل الجدوى، أو قليل الحضور والتأثير.

القضية عندنا، قضية هيمنة الدولة وسيطرة خطاب السلطة المتسرّب إلى أعماق الشخصية والعلائق، مطروحة وعلى نحو هو، في تحليلنا، أمرٌ من الحال السائد في المجتمع الألياني. فالدولة عندهم، من حيث هي مؤسسات هائلة متسلّطة، تبقى عندنا كمثّل أعلى في وقتنا الراهن: نحن نطالب بالمؤسسات التي، برغم كل مفاعيلها السياسية، تمثّل لنا إبعاداً للكليانية الفردية (أو العائلية، أو القبلية والعصية). نطلب المؤسسات، وحكم النصوص والتنظيمات، هرباً من التسلط الفردي وحكم الجبار

(1) حول نقد الأليانية والمنمّطات في السلوك والحياة والاستهلاك، في استلاب المجتمع والآلة والسلطة للفرد، راجع أعلاه: الأقسام السابقة.

المسيطر. لكننا، من جانب آخر، بحاجة لنقد هذه المؤسسات المرغوبة، وللدinاميات الإدارية الضرورية. إنَّ الفعل السياسي الجارح والمنجرح، في بلاد العالم الثالث، يستغلُّ المؤسسات أو يطرحها، في السوق على نحو يُظهرها لخدمته: كأنها من نعمته، يربطها بشخص أو نظام قائم غير ديمقراطي. أما عندهم، هناك، فالمؤسسات ودولتها لا تخصُّ فرداً، أو نظير ذلك. فالنظام السياسي هناك يرفض «قُدسية» الدكتاتور، ولا يُنبت؛ ويفتح على المتغيرات، ويجلِّد الأشخاص والعصارة. والفعل السياسي هناك مختلف: إنه غير محوري، غير موجَّه بفكر متعالٍ، الموضوع الأبرز أو الاهتمام الأكبر، على عكس ما تعرفه بلاد العالم الثالث، عند الفرد... في بلاد الديمقراطية تكون الدولة مختلفة التوجُّه، والفعل السياسي هناك ذو طبيعة ليست بُعدَ مزروعة أو يانعة في حقولنا؛ والرئيس، والمؤسسات، والإعلام (والإعلان، والصحافة، و...) ظواهر تنتمي إلى عالم ليس هو عالمنا. ومع ذلك؟ برغم ذلك فنحن بحاجة لنقد المؤسسات القائمة العاملة على تشييء الفرد، وإلغاء ذاتيته وخصوصيته، أو وجهه واسمه. يعني هذا أن نقد الدولة، والمجتمع المقهور المستلَب لمصلحة السلطة، أشدُّ نفعاً لنا وأبعد تأثيراً، ولعلَّه سيكون خطاباً استباقياً؛ لا سيما وأننا نسير باتجاه وضع اجتماعي سياسي يقترب من وضعهم أو يصبو إليه في ميادين الثورات التنظيمية وما بعد الصناعية.

نرغب اليوم بالدولة المؤسَّسية: تحركنا النزعة الراغبة بالمؤسسات حلاً، وحُباً بالديموقراطية المحاربة للدكتاتورية وأشكالها. إلا أننا، وفي الوقت عينه، نرغب بالفكر النقدي لتلك الدولة المرغوبة كي نتجنَّب وننحرر: كي ننحرر من التسلُّط القائم، ونتجنَّب الوقوع في استلابٍ من نوع جديد، تقوم به الدولة، للوعي الفردي، للوعي الجماعي، للفعل السياسي وتنظيم المجتمع. فموقفنا متناقض، أي أننا نحَبُّ ونكره⁽¹⁾. لكن النقدانية هذه تحريرية، واستباقية: إنها شمَّالة، ومخطَّطة، ومتنَّكة للتفاوت البليد الساذج الذي يسطَّح. ولا ترضى بالواقع أو بالمؤسَّس، حتى وإنَّ بدا أنه خطوةٌ تغييرية أو تنقل القمع من يد الفرد إلى المجتمع، إلى الدولة، إلى المؤسسات المعقَّنة. سيبقى الفكر النقدي قاصراً غير حر إن لم ينغرس ويسبر في المجتمع، والدولة، والمؤسسات، والاستلابات، والعقل، والاقتصاد، والحضارة ككل. إنه بحاجة إلى نظرية كي يمارس دوره، وكي يُغني فكرنا السياسي والاجتماعي والفلسفي، وكي ينخرط قوياً عزيزاً في الثقافة العالمية

(1) رأينا وسنرى أدناه هذه العلاقة المتناقضة، أو ذلك الصراع بين جانبي القيمة الواحدة والرغبة الواحدة. فهنا جذور بعض انجرحاتنا (والقصم).

ومؤسساتها الأخذة بالتناسل⁽¹⁾ ويخلق ما بعد المعاصرة وما بعد المؤسس.

والنقدانية الاستيعابية شديدة الارتباط بالمجمعي، وبمعطيات العلوم الإنسانية، وبالتكنولوجيا والتصنيع، وبالمشروع الثقافي للأمة أو بمعضلات الفكر عموماً وحتى بالرؤية العامة والفلسفات، بالمعاصرة والحداثة وما بعدهما، بالتكيفية. من هنا يغدو قولاً فارغاً كل قول يودّ من النقدانية أن تنحصر، أو أن لا تتدخل في نقد الدولة والبيروقراطية وتسلب الإعلام على الوعي لقيادته، أو لإخضاعه للدولة باستراتيجيتها الساعية لفرض وحدة نظرية رسمية على الجميع وبلا ديموقراطية أو إقناع حر. الدولة المعاصرة منقذ لنا ومستلب، ضرورة حية وقاهر مستبد، مرغوبة ومنفرة، حانية وطاغية. واهتمامنا بتحليل نقدي لفعالها التسطحي والتدميري للوعي الفردي، وللوعي الجماعي، ولتشبيء العلاقات والاتصاليات بين البشر، هو اهتمام سياسي معاً ومجمعي وفلسفي: إنه همّ تحريري، وخلاص من المناخ السوداوي واللاإنساني الذي تخلقه قمعيات الدولة، وهيمنة البنى والميكانيكا واللاعقلانية والدعاية. لكن ما هو ذلك الهمّ التحريري، وما موضوعه؟ من أبرز موضوعات هذا العلم هي: التجاوز، النقدانية الاستيعابية والتحرر، حيال تزييفات الدولة المعاصرة بوسائل سيطرتها وشبكة إعلامها ورغباتها للتحكم بالشارد والوارد، بالعام والخاص، بالعائلة والفرد وكل خلية اجتماعية، أو نشاط أو سلوك أو رأي. وهناك أيضاً: طغيان المؤسسات، ونقائص الإدارات والسلطات (القضائية، والتشريعية، والتنفيذية)، وازدياد الاستلابات والإكراهات المجتمعية، وحالة الفرد الراغب بالاستهلاك والمطحون تحت الأليانية أو الإعلانات والدعايات، والمناخ المريض والموبوء والمرعب، والروح القطعانية المقفلة للمجتمع... كما نتذكر أيضاً ما قيل في: الاتصاليات، والعلائقية الميكانيكية المسطحة المتحركة بالتبادلي (والنفعي، والفرداني، والقائم والاجتراري)، والأخلاقيات في أشكالها الراهنة وحيال ما يجب والمستقبل والعلائقي.

ليس سراً أنّ الدولة المعاصرة تسربت إلى أعماق الشخصية، وترسّبت في اللاوعي والظل، في المستور والمعوش. كما أنّ التفكير لم يعد خاصية مطلوبة من المواطن (لا

(1) إن لم نفتش عن نظرية هنا فسنع في الأمبيريقية (التجريبية) والتجريبية، في التكدس والرصف وانعدام تدخل الفكر، في التسجيل أو السرد الميكانيكي الذي يذكّرنا بكتاب الطبقات ومن إليهم. والنظرية المناهى عليها هنا ذات فلسفة أو فلسفية: تنظر بشمولية ونقد للكل، وللظواهر التاريخية المتعاضدة.

تفكروا: هناك من يُدفع لهم أجراً لقاء التفكير عنكم). ثم إن المجتمع يخضع بلا شئع أو توقف إلى عمليات إرضاخٍ وشملتة، والعلائقية إلى الاندماج في التبادلية الميكانيكية اللاإنسانية والضدّ إنسانية، والعلم إلى أسار المنفعة المادية والكسب العام، والتكنولوجيا إلى النفعي والاستهلاكي والريحي. فما في الواقع لا يوحى بأن الإنسان حر، وأن الحرية حية محررة، وأن السلوكات أو «الأخلاق» غير مفروضة، وأن القيم نابعة من الداخل أو بارتباطٍ تعاضدي اقتناعي مع النشاط والفعل... والقمع من طرف الدولة علينا، وهمينة المؤسسات، وسيطرة القوالب والآلة والأدوات، وتَجَبُّر الدعاية والإعلام، عوامل كلها تضع الإنسان في جَوْخاتٍ، في سوداوية، في عزلةٍ مدقعة، في اللامعنى والفراغ، في المأساوي والبعيد عن الإنساني، في المُبعد للذات عن ذاتها وللذات عن الأنت والنحن وال«هم» (الآخرين). كأنّ قيمةً آلوية مرغوبة لقيادة السلوك البشري؛ ونحن حيال طرائق جديدة في النظر وفي الانغراس منشودة وضرورية. فلا بدّ من رؤية جديدة للإنسان في فعله وعلائقه، في واقعه وخطابه، في وعيه وسلوكه، في أبعاده المتعاضدة الدينامية. وتلك الرؤية وحدها هي التي تقود كل تكييفانية: ليس في العالم الثالث فقط؛ بل وكذلك في المجتمع الآلياني الراهن أيضاً، أو الذي هو في طريقه للتحقق في بعض البلدان السائرة باتجاه تكثيف الصناعة المتطورة والدولة المسيطرة الكليانية.

وتتمحور النقדانية الاستيعابية حول موضوعية أخرى أساسية هي اللحاق ببناء الديمقراطية كي يتعمق ويتعمم، فيوفر العقلانية ناهيك بالحرية وبالأخلاق والتنوّ. لذا لا بدّ من نقد الحضارة التقنية، والعقل الأداتي، والنظام السياسي بشقيه الليبرالي والاشتراكي، والنظام العالمي في الاقتصاد، والعلم المربوط بأيديولوجيا الأمم القويّة (والفكر الاستهلاكي وأنماط العيش الآلية المختزلة والمشبّهة)، وهيمنة الدعاية والمؤسسات وشتى اللاغيات للعقل والحرية والوجه عند الإنسان. كأنّ الادعاءات بالديموقراطية وحقوق الإنسان، في العالم الرأسمالي وفي خطاب ستالين ومن تلاه، تقوم على تزيف: تُشبه أكاذيب مغلفة؛ ومنمّقة الخطاب، شبه دعائية. أما الصياغات المخادعة، والممارسة اللاأخلاقية والبعيدة عن الخطاب العلني المعلن للديموقراطية، في الفعل السياسي العربي والعالم الثالث، فجديرة بالتفنيد والدحض: جلّها سريعة العطش أمام العقل القاضى والحقيقة، أمام الواقع وعند التنفيذ.

4 - ضُمور الديمقراطية في الفعل السياسي، في الوعي والسلوك، في النظري والممارس، في الفعل المدني وفي الإدارة:

تحتاج الثقافة العربية الراهنة، كي تحقق ذاتها أو كي تُبدع وتخدم وتحلّل إنسانها وحقلها، إلى خطاب الديمقراطية وتجسيدها المؤسسية والإجرائية. إنّ قيم الديمقراطية، والديموقراطية كقيمة، تغذّي مواقف وأخلاقاً ضرورية للتفتح، وللاستمرار التكييفيّ باتجاه الاتزان في مشاعر المواطن، وعلاقاته، وحيال السلطة، وحتى حيال الألوهية أو البعد المتعالي - ما هو كينوني - في الوجود البشري. فالأنساق الثقافية اللاديموقراطية ما تزال حتى اليوم غرض شكوى، ومنبعاً نيمراً من المنابع التي تُروي الفعل السياسيّ المتسلّط، وتُديم النظام الاجتماعيّ الأوتوقراطيّ أو «الجبار» الذي يقهر ويتغلب ويُرضخ:

أ/ نحن لا نجد في سلوكياتنا وتفكيرنا، في خطابنا وفي الممارسة، الشعور بالاعتدال على التأثير في الحياة السياسية أو على النقد للمسؤولين. فما يزال الخوف، والحذر والقلق، حاجزاً يمنع الإعراب بحرية عن موقف نقدي. يتحكّم بنا الرعب من السلطة أو صاحب الوظيفة والقدرة، ويتحرك القلق على المصير أو الخشية على اللقمة والمستقبل؛

ب/ ونحن لا نجد أيضاً، لا في ثقافتنا ولا في ظروفنا الموضوعية، الوعي أو الممارسة الصائبة حيال المشاركة السياسية. فليس جذياً القول إنّ المواطن العربي يُسهم في صياغة القرار أو السياسة أو الاختيار، لا على صعيد الشأن العام ولا بخصوص الحاكم والنائب والممثل السياسي المحلي؛

ج/ ونحن لا نجد أيضاً، لا في الواقع ولا في الثقافة النظرية، المواقف التي تتيح لكل موقف أو توجه أو تيار الإعراب عن نفسه، وشرح خطابه بلا خوف وقمع. فالتهديد المسبق، والتجريم والتحریم، إكراه أو سيف مسلط. ثقافة اللامرغوب به مهمّشة، مغيّبة، مطرودة وملاحقة. فلا مجال للحياة إلا للرسمي، للمحدّد له، والمُرضي عنه أو المسموح له؛ مما يعني أنّ الصحة النفسية، ومن ثم العقلية، للثقافة السائدة وللمواطن اللامنفصل عن حريته وعقله وشعوره بمسؤوليته، غير معافاة ولا مُعافية أو غير موفورة؛ ولا تقود باتجاه الاتزان والنفذج الانفعالي داخل التكييفانية المستقبلية؛

د/ ولا نجد في ثقافتنا الشرط الكافي المرغوب والذي يتيح المناخ، إنّ على صعيد الحقل والبنى المادية الاجتماعية أم على صعيد الوعي والشعور المُفكّر، في العائلة أم

في الوظيفة والمهنة أم في أيّ حلقة اجتماعية أخرى وفي المجتمع العام، لتحرك عنصرٍ آخر من عناصر الثقافة التي تتغذى مع خطاب الديمقراطية وممارستها. فهنا لا يحرك، ولا يتحرك، الشعورُ بالمبادأة والرغبة بالمبادرة. لا يُستشار الوعي الفردي، ولا يُستشار. الوعي، من جهةٍ أخرى، لا يَتَفَكَّرُ إلى حدِّ الرغبة بأن يتحدى ويسهم، بأن «يرفع الأذية» ويشارك، بأن يستعمل عقله ويتحمل مسؤوليته حيال الجماعة والمجتمع أو الحقيقة والحرية والقيم؛

هـ/ تكون الثقافة متغذيةً متعاضدة مع التكيفانية والحداثانية إن ترسّخ المقال المديد العميق بأن السلطة ليست الرئيس، بل هي مؤسسات غير مُشَخَّصَة قائمة خارج الزعيم القابض في سدة الحكم. فبقاء الرئيس في منسوجات أسطورية، في دور البطل، ليس عاملاً صحياً؛ ولا هو مؤشر صواب في مجرى الأوضاع الاجتماعية وفي حالة الوعي بالذات حيث تزداد مشاعر الخيبة حدة بازدياد الانجراف في الإنجازات المتحققة والآمال المرجوة وفي الحرية والديموقراطية.

ما سبق أن عُرض أعلاه على نحوٍ وُعْظِي، إن ظهر ذلك، قد يسهل نقله أو تحويله بحيث يظهر دراسةً تحليليةً لموضوعات، ولمبادئ فكرية، ولظواهر نفسية اجتماعية [نفستماعية]. ثم، وبعد هذا كله، فإن الأساسي البارز في هذا التحدث (أو المقابلة، أو الجلسة) هو الدور الحاسم الذي يلعبه الحقل النفسي الاجتماعي في كل عملية تنسوق إلى تعزيز التكيف مع الذات، ومع الآخر، ومع ثورات الفكر والعلم والاتصال. لعل كل إعادة تأهيل للشخصية، للفكر والثقافة، للصحة العقلية أو النفسية، لا تنجح إن لم تكن إعادة تعضية للحقل، للفضاء الفكري الاجتماعي، للوسط الذي يتبادل معه الغذاء والضبط، والتفاعل والتأثير. وعمليات الترميم للذات، أو إعادة الغسل والتحكّم، تُملّي وتحتّم وعيَنة القسري والطفلي، اللامتياز والمستور، في خطاب السلطة، في ذلك الخطاب الملغوي عموماً واللابريء.

الحالة الخامسة عشرة: ضمور الصخو العلمي في جسد الثقافة والإنتاج وفي إعادة النظر في الذات

1 - الثقافة في إطار عام، والعلم قطاعٌ منها:

يمثل العلم، ذلك النشاط المميّز للإنسان، قوةً تغييرية كبيرة في الثقافة: فهو يطوّر،

ويخلق وينير، ويحلّ مشكلات، ويشعّ بتعليمه وعقلانيته، بمنهجيته والخصائص الذهنية بل والأخلاقية التي تصف نشاطه وسيروته⁽¹⁾. هذه الأحكام المعروفة، المبذولة في أسواق المعرفة وفلسفة العلوم وقضايا العلم، واجبة الوجود والقيادة داخل جسد ثقافتنا. فالثقافة سرورة متواصلة، تتمثل وتتكيف أو تمتص وتغتني، في فهم الطبيعة والعيش معها وبها. ولذا، فإن العلم، وهو الذي يقوم أيضاً بتلك الوظيفة المعرفية والاكتشافية للطبيعة (بشكلها الخارجي، وعالم الإنسان)، يبقى رافداً للثقافة، ومتغاذياً معها في علاقة تعااضدية وليس في سببية خطية، أو مستقيمة، أو هندسية.

لا نستطيع المطالبة بثقافة علمية بحتة؛ فهذا مستحيلٌ ويترّ للإنسان. والثقافة ليست هي العلم؛ إنها تحتاجه وتستلزمه. لكنه ليس المحدّد الأحادي، الكافي النافي، أو الجامع المانع. ومن السويّ أيضاً، من جهة أخرى، القول إنّ العلم ليس هو وحده الثقافة؛ فهنا موضوع مبذول: محلّل إلى حدّ أنه لا يغرق فيه اليوم أيّ سابع. الثقافة ميدان فسيح؛ والعلم فيه جانب عظيم ساحق، مثير للنهم والإعجاب: يتملّق العقول والقلوب، يُبهر النظر بقدراته وضروراته وبالأمال التي يبعدها أو يعمل على تحقيقها.

والعلم، تلك المؤسسة الثقافية الضرامية، يلاحق ويرتاد، يهجم ويهاجم وينير. وفي ذلك فنحن، في ثقافتنا الراهنة، نوافق على خطاه ومنهجيته، نتفق معه ونوازيه في خصائصه ومنطقه. وهكذا تكون الثقافة، كالعلم، تراكميةً وتقديرية: تتعلّم من العلم اللاتوقّف، وتخطّي الصعوبات، ومصارعة العراقيل والأزمات، والاغتناء بذلك التواصل والتراكم والصراع. لكنّ الثقافة، لا سيما تلك التي تُكيّف وتكوّن في بعض الأمم الطموحة للمزيد من العلم وتطبيقاته وإشعاعاته ومنهجيته، تحتاج أيضاً لأن تكون، كالعلم، ثورية. فالثورية، والطفرات أو الانقلاب السريع الحاسم، والقطعية العلمائية أو الانفصال القطعي عن السالف أو السائد، والمآكث أو الثاوي⁽²⁾، ضرورة للثقافة في حال «التخلف» التاريخي والوراثي.

ومن السويّ أيضاً أن يتواضح هنا أنّ العلم يستلزم الحرية؛ ويحرك أو يتحرك بقوة

(1) الثقافة هي الأرضية، أو المهاد [الإهاب، الخلفية، الغذاء العام]، للفكر. وهي أيضاً الأرضية أو الأبعاد للعلم. علاقة العلم بالثقافة، كعلاقة الفكر بالثقافة، تضافرية أو علاقة العام بالخاص (انفتاح وتبادل).

(2) كالحال بين العلم قبل النيوتونية ومعها؛ ثم مع الفيزياء المعاصرة (والرياضيات المعاصرة) تجاه نيوتن.

إن كان الفضاء الثقافي متنامياً في حرية، ومشبعاً بقيم الإنسان وبالإيمان بالحوار والحقيقة، وبمبدأ تنوير الوضع البشري حيال الحتمية وقوانين الطبيعة وعقبات الوجود. والثقافة التي تعترف بوجود وعي أخلاقي محض، أي منفصل عن الوعي الديني وقائم بذاته، تترسّخ وترسّخ، تتملّد وتتعمّق، باجتيافها وامتصاصها، بتمثلها وتغذيها، لقيم أخلاقية تسيّر السلوك العلمي والتفكير تبعاً للمنهج العلمي. فمن المحلّل أنّ الوعي أو السلوك، في النشاط العلمي، يتأسّس على الموضوعية، واللاتحيّز، والابتعاد عن النزق والذهنية والانفعالية والمنطق الرغائبي. فالذاتانية، أو التوجّهات والتزعّات التي تنطلق من الذات وتعادي الموضوعانية، لا تقيم علماً؛ أو هي لا تنجح في منهجيات العلم، ومنطقه، وفلسفته، وتحليل قضاياها. وكذلك فإنّ الثقافة التي تكامل المناهج التجريبية مع المناهج العقلانية، وتقيم التعاضد والذهابية المستمرة الحية بين الواقع والفكر أو الفعل والنظر، تُساند أنظمة العلم ومؤسساته، وتتعلّم من العلم القدرات الخلاقة التي تتصف بها مفهومات إجرائية عديدة خاصة به.

2 - التناضح والتغاضي بين العلم والثقافة، بين العلم وفلسفته:

تتعلم الثقافة من العلم المنهجية، والاكتشاف، والابداع⁽¹⁾. ولا بدّ أن تكون مثله قائمة متحركة على الملاحظة والتصنيف، على الكشف عن التلازم والترابط بين الوقائع والظواهر والعلائق، ومن ثمّ على طرح الأسئلة والسعي للكشف عن الحلول والمعاني الجديدة، بل والسعي للتحكّم أو التوجيه في الذات البشرية وفي العالم الخارجي الذي هو، في نهاية التحليل، صورةً لنشاطنا وتمثّل إنسانيّ للواقع الموضوعي (راجع: الجلمائية). إنّ الثقافة، كالعلم، لا تقدّم لنا الطبيعة أو الواقع؛ بل تقدّم لنا معرفتنا بالطبيعة أو بالواقع. تصوراتنا عن العالم، تمثّلنا عن الواقع، ليست هي العالم. فالعلم (والثقافة عموماً) هو تصورنا عن الطبيعة، أو هو تصوراتنا وتمثّلنا عن الواقع.

تغتني ثقافتنا الراهنة أو تقوم بوظائفها التكوينية والإسهامية بمقدار الإثراء للعلوم المعيارية والوضعية، ولمقولتي الصراع والتعاضد، وللبعد الجدلي في الفكر، وللتفسيرات التعاضدية الدائرية، وللحتمية (فكرة التعيّن) الاجتماعية التاريخية، وحتى لمبدأ اللاتعيّن (بحسب هايزنبرغ). فالعلم، كأيّ ظاهرة أخرى في الفكر والمجتمع، أو في الواقع

(1) الاكتشاف هو إبراز ما كان موجوداً. أما الاختراع فهو إظهار ما لم يكن قائماً أو معروفاً.

والعلائق، يخضع للحتمية الاجتماعية التاريخية: للتفسير بالوضع والظرف والمجتمع (المجتمع، إلى حد ما، هو الذي يَخْتَرع)، للتطوّر والخصوبة التدريجية ودور الإنسان الواعي... يتطور العلم، يَتَقِل، يُقْتَبَس: إنه يَسْتَق ويخطّط، يتنبأ ويتحكّم. وفي كل ذلك فهو يَسَلّم نفسه «لمبادئ» أو مَسَلّمات يجب أن تسود أيضاً في ثقافتنا المستقبلية أو المعالجة والاستباقية. ومن تلك «المبادئ» أو اليقينيات: الحتمية [التعّين]⁽¹⁾، الأرتوبة (order, order) في الطبيعة، والاطرادية، والسببية أو العلية. وذاك كله، بالإضافة إلى النظام في الطبيعة والعالم، للانسجام بل وحتى للجمال. وتتعزز صحة الثقافة بالتعميق للعلم المميّز بين الحقائق؛ وللحقيقة في علوم الإنسان؛ وللحقيقة في العلوم المحضة. فالحقيقة العلمية، عموماً، حقيقة يصوغها الإنسان المنغرس في المجتمع والتاريخ، في المواقف والصراعات، في السيورة والصرورة، في النسبي وضمن شبكة مبادئ تقضي إعادة البناء، وإعادة التنظيم أو التعضية والصياغة، على نحو مستمر. فليست الحقيقة في العلم هي الواقعة؛ وليست الحقيقة نهائية ثابتة أو بتارة خالدة: إنها خاضعة لوعي الإنسان وإرادته، للتاريخ وللعلمية، لمنطق المعرفة العلمية والواقعة العلمية.

تحتاج الثقافة في سيوراتها الامتصاصية والإسهامية، في سيورة التحمّل ثم الأداء (التلمذة ثم مرتبة المعلم)، إلى استدماج وتعزيز أدوات المناهج المتكاملة (عقلاني وتجريبي). وتتجدد الثقافة وتُجدّد، تستمر حيةً وتُحيى، بالتغذّي من فلسفة العلم وافتراضاته، من صياغاته لقوانينه ونظرياته، من أدواته ولغته وقيمه، من الإمكانيات المفتوحة التي يحضّرها ويعزّزها كي يقوم الحوار والتعاون داخل ذمة الإنسان، ثم التفاهم والتكامل بين الثقافات وداخل الدار العالمية المسكونية [العالمية] للثقافة.

3 - ضمور التفكير المُنَهَج، النقص في امتصاص روحية الآلة والنمط الصناعي والشخصية الدقيقة:

هل توجد كلمة واحدة تلخص مشكلات؟ ألا يبحث الإنسان منذ القديم عن فكرة تكون كالمفتاح للمغلّق، أو كالجسر إلى الحقيقة؟ ألا نزال نسأل عن بنية عامة، أو عن أجموعة المبادئ والقوانين والأحكام التي تفسّر، ثم عن الأجموعة التي تغيّر؟ لقد لاحقنا هنا، تبعاً لطريقة أو لطرائق، الأمراض والعوارض، ثم الشفاء والانتقاء. ربما يكون

(1) را: الاحتمية، اللاتعّين، عند هايزنبرغ: Indeterminisme = Indeterminacy.

الخطاب العقلاني هنا مشيراً بالاتهام إلى نقص امتصاص ثقافتنا للتفكير المنهجي الانفعالي، على صعيد السلطة والشخصية والفردية، ولخصائص إنتاج الآلة أو لتسييرها وإعادة إنتاجها وللشروط المنتجة لها. إن نمط التفكير والفهم، ذلك النمط الخاص بالآلة والصناعة الحديثة، يتبادل التغذية والتنقيح مع شروط تبنيه وتوفره. ثم هو نمط، أو بالتالي حقل وشروط مادية، متصف بالتراكمية. وداخل هذه التراكمية، ومن شروط وجودها أو لضرورات استمرارها وتطورها واغتنائها، تتحكم الطرائق والسلوكات المنهجية: فهنا نجد سيادة التمرتب، والتدرج، والنسقي، والمنظم، والمنضبط؛ كما نجد انحسار الانفعالي، والعواطف، والرغائي أو المتضارب، والعشوائي والاعتباطي.

لقد جعلنا من معظم انجراحات الظواهر التي درسناها هنا والآن انجراحاً في العقلانية، أي نقصاً في الترتيب بحسب الأولويات، وفي الاستعمال الأفضل، وفي إقامة النظرة الدقيقة المضبوطة أي حيث الشمولية، والمعرفة الكافية بالأسباب، والتجريد. ورأينا أن من الخلل في ثقافتنا، وعياً وسلوكاً أو ممارسة وتطبيقاً، ضمور الفكر العلمي والتفكير المنهجي، في ميدان المعرفة المنظمة والطرائق التي نجحت فبنت المكوّن الفضائي وغذّت الثورات في العلوم الدقيقة والاتصال والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية. كذلك فمن السويّ جداً، النافع بل والضروري، أن تستمر فينا الدعوة التحريضية والمهامية باتجاه ترسيخ مبادئ التفكير العلمي، وتعزيز مبادئه المنطقية المتسقة مع ذاتها ومع الواقع إن في الأداء والتوصيل، أم في الكفاية والإنجاز، أم في الإنتاج والفهم. كما أن الأرض عندنا محتاجة لأن تُخصّب بطرائق أهل البرهان في عملياتنا لتدبر العالم، أو للتحكم بالمصير والسيطرة على القواهر. ما دام تغيير النظرة للذات، أو الصورة عن النفس، من العوامل النشيطة والضرورية في النجاح والنجاعة، فإن نظرتنا للحقيقة هي أيضاً يجب أن تتغير: هنا وجوب الوعي الحاد بطرائق صياغة الحقيقة، وبأنها نسبية، وخاضعة للتعديل، وتاريخية، وتراكمية... لكنها تراكمية تُهيء للجديد والطفرة، والانقطاعي، أو لظهور المختلف وما هو قطيعة مع الماضي. فليست الحقيقة هي المركز في الأسطورة أو المألوفيات، ولا في يد السلطة أو قولها؛ وليست الحقيقة في المشهور والسائد، أو في القدامة والحدثة، ولا في الأهواء والذاتيات والرغائية...⁽¹⁾

(1) عن التفكير الدقيق، را: فؤاد زكريا، التفكير العلمي، الكويت، عالم المعرفة، 1978.

4 - إشكاليات المصطلح، باتجاه المزيد فالمزيد من الدقة والنقد والتحليل في الفكر وفي الثقافة والرؤية:

تكون مصطلحات المفكر أقرب إلى الحقيقة والعلمية، إن التصقت بمدلول محدّد، أو بالإشارة إلى مجال معيّن غير متعدد، أو بمقصود واضح غير متغلق ولا مبهم، غير تعميمي ولا هو إسقاطي وذاتاني. فلا بدّ أن يكون المصطلح دقيق الدلالة على الموضوع والمقصود، بحيث لا نكون حيال حالات نفسية تتدفق أو تتغير حدة وعمقاً وفعالية؛ وبحيث لا نكون حيال معاني مترادفة مائعة فضفاضة، ولا حيال رغبات خاصة بالصابر وطموحاته ومواقفه⁽¹⁾.

لعل أكثر ما يربّج كيان المصطلح هو المنحى الأخلاقي المعياري [الاعتباري]. فهنا يضعف التحليل، والنظر الموضوعي؛ كما تهزل شتى مناهج الوزن والتقطيع والتجربة والضبط الصارم لمصلحة ما هو وعظي أو رغائبي، ومواقف مسبقة من الموضوع تناقض كل الخصائص التي تميز الباحث القدير. هذا، في حين أن المطلوب من المصطلح أن يدرس الموضوعات والقوانين، والبنى والوظائف. أما المصطلحات التي تستعار من ميدان العلوم الدقيقة، أو من علم غير العلم [الميدان، المعرفة] الذي ندرسه، فإنها مصطلحات تصحّ وتحث، بوجه عام، في الحقل الذي أخذت أو انتزعت منه. هنا الإسقاط والتحويل والتعسف أو الاعتبار، عوامل تُغيّر في المعنى الأصلي للمصطلح الذي يغدو، في مجاله المزروع فيه، مترجماً غير دقيق، ويفقد الوظيفة المطلوبة منه لأنه يأخذ في المجال الجديد (المنقول إليه) معنى مختلفاً وتقريبياً⁽²⁾. من هنا، آخر وأخيراً، يكون من المناهج العلاجية والإنمائية في الثقافة منهج المراقبة اللامتوقّفة للمصطلح: مراجعة، تدقيق، إعادة تقييم...

5 - العقلانية، أبعاداً أخرى للنضج والرشداية:

تتلخّص دراستنا أعلاه بالتفكير في عمليات إعادة تعضية «الضمير العلمي» باتجاه تنميته وتعميقه. يجب أن نوسّع حقله ونمدّد تخومه بحيث تتغلّى الثقافة إلى حدّ كافٍ

(1) الصابر هو العمل، المستهلك للمصطلح أو المتيج له: الكاتب، المستعمل اليومي أو الخطاب اليومي في التعاملية وفي الثقافة عموماً.

(2) را: علم المصطلحات المقارن

بمقوماته وقوانينه (أمانة، صدق، إخلاص، حرية، موضوعية)، وحتى يبعده الجمالي [الفني]. ومن جهة أخرى، إن الدينامية العلمية - التي رأينا ينبغي توسيعها روحاً وطرائق (أو نُسْغاً وحدوداً وطاقات) - هي العقلانية. لكن ما هي العقلانية؟ بل الأسلم هو السؤال: هل العقلانية هي العلاج الكافي الشافي؟ هل هي العصا السحرية؟ كلا! لأنها ليست قرص دواء نشربه فتتحول إلى جهابذة. وليست القضية هنا فكرية محضة؛ وذلك جانب عظيم من العلاج، دون أن يكون كل الحل أو العلاج الوحيد.

6 - علم المآل، من تعلّم الحادثة وما بعد الحادثة إلى تجاوزهما، الانتقال إلى التحليلي:

لا شك هنا في أننا كنا نشعر بالقلق عند كل خلل أو اضطراب، عند التقاط صراع نفسي أو انجرّاح وانحراف، حلّله أعلاه أو سنحاول الكشف عنه أدناه. فنحن نقاوم بطريقة لا واعية عمليات إخراج اللاواعي، ونفتر من محاكمة الذات، ونشوّه التحليل الذاتي؛ كما أنه ليس سهلاً علينا الإقرار بانجرّاح فكرنا أو بجنوح أحد الأعراء علينا. فالوضع أمام الوعي، ومن ثم أمام العقل المحاكيم والإرادة المغيرة، لمشكلة أو لتوتر واضطراب، ليس عملية سهلة برغم أنها ضرورية، ونافعة، بل وقابلة لأن تغدو اعتيادية. ربما نكون قد أخطأنا في أي فصل سابق، أو لاحق، إذا كنّا وصفنا الظواهر (أو الاحباطات والصراعات) بطريقة يُستشَم أنها تفرعية. فنحن سعيًا أعلاه، كما سنفعل أدناه، إلى تفرّغ الشّخّات الانفعالية، و«تنفيس» أو تعزّيل الخبرات المؤلمة لكي نتمثلها وننتجواها وتغدو أمامنا بلا تأثير سلبي، أو بلا تحكّم قاهر وحتمي في قيادة التفكير والسلوك. أما اللوم الذاتي، أو مشاعر الذنب والندم، فمشاعر ومواقف بعيدة عن الموقف السليم. ونحن نعي مخاطر العقاب الذاتي، والتهديم الذاتي، والتلذذ بالألم وتجريح الأهل والنحن. إننا نسعى للبحث عن «هدوء البال»، وتوفير العافية: تحيّن العقلاني أو الراشد، تفعيل الإطفائي والألفلي والوقائي داخل المستقبلات، تشغيل الاستراتيجية وما بعد هذه الحادثة التي يُطالب بها للإنسان والمجتمع ومن أجل إعادة المعنّية.

يسري بقوة لكن على نحو مضمّر، في قيعان الظواهر المرّضية التي يدرسها هذا الملفّ أو تغذّي المظموّر والظّلّي، غائبان أو اتجاهاً مغيّبان معاً ومعلّنان هما: الوجه المتأثر بالماضي أو بالدين؛ والارتباط اللامفصوح عنه أو المرهوب واللامرغوب معاً الذي يقيم المقارنة بين الغرب والعرب، بين الإسلام والمسيحية. إن الهندي، على سبيل

الشاهد، عرضة لأن لا يقع في هذه الـ Double Bind، في هذا المعقود المزدوج. لكن قد يصعب علينا الفكّك من الصورة الطليّة، اللاواعية أو التي تمرّ بلا قصدٍ أو دون وضوح، للمسيحية ولأوروبا، قديماً أو راهناً/ مستقبلاً، عند النظر في ذاتنا وتاريخنا، في استراتيجيتنا والنظام العالمي للفكر. وليس كالتحليلي، والنقديّ المنهج والرؤية، ما ينقلنا من الوعظي، والكلام الغزير الطنّان، وموضوعات خاصة بالعالم الثالث أو بالأمم الرافضة. فالانتقال إلى الفلسفي والعلمي، إلى إشكاليات الإنسان، وإلى النظري المحض وما هو كينوني في الإنساني، يكشف الرقيّ في الثقافة، ولا ارتفاع في الفكر، وضرايمية في الشروط والحقل والعلائقية...

الجلسة الثانية

تكسر واستيعاب تكيفات سلبية وفاترة، أو ناقصة ولا متمايزة، في الجسدي والعقلي والاجتماعي

يبدو في التعضية المستمرة المتناقجة للفكر والسلوك
أنّ بعضاً من التكيفات السلبية والمتلقاة، اللاواعية
واللامتمايزة، القهرية والطفلية، الاغتسالية والتطهرية
للذات، أخذ بالانزياح والسقوط أو التحول.

إنّ وعينا ببعض «العقد»، كعقدة حسد الأخ أو عقدة
المغموطية، أو وعينا بالإليات التكيفية الناقصة (التغطية،
النكوص، الانشطار، نكران الآخر وتسفيله في قهريات
نرجسة الذات والذويان في الجماعة وتضخيم الانا،
التعويض، التبرير...)، يبدو طريقاً وإعدة، وأداة ضرورية
أو خطوة رئيسية، في المسعى نحو الخضوع الأكثر فالأكثر
إلى ما هو عقلاني، وراشد، ومتعض منظم، وتكييفاني أي
رضى إيجابي عن الإسهام والمستقبل.

القسم الاول

ممهّدات جلسة جديدة متمركزة حول

وعبي الصابر وعقله واراداته

1 - إطلالة عامة:

بدا لنا، من خلال التحليلات و«الطموحات» الواردة في هذه الفصول، أنّ الفكر بحاجة ليس فقط لإشباع منظمٍ مرتدٍّ إلى ما يديم أو يقيم الاستمرار المادي، بل وأيضاً لإشباع ما يرتدّ إلى حاجة البشري للأمن، والحب، والاطمئنان، والرضى الإيجابي عن الذات، والشعور بالتقدير يمنحنا إياه الآخر أو يُقرّ لنا به في العالم. وبدا لنا، داخل السياق عينه، أنّ طُموح الفكر العربي، أو أيّ فكر نشيط في العالم، مشروع قائم على عقلانية في تغيير الواقع، وراغب في أن يطرح فلسفة تكون وقوداً وهدفاً داخل استراتيجية تبني الإنسان والحقل أو داخل تصورٍ لتكيفانية تكون، بتناجح مستمر، صحة إيجابية راشدة في المجتمع والفكر، في المواطن والعلائقية والعالمية. وبدا لنا، في تعامل الفكر الشارح مع شبكة الفكر القائم والمرغوب، أنّ لهذا الفكر، كما سبق أن أشرنا، شخصيته الخاصة التي تعكس رؤية خاصة للوجود، وتكشف عن قيم ومواقف. رأينا أنّ الواقع ليس مستقراً، ولا يوفّر الاستقرار أو الثقة بالمستقبل: فالإنسان مُشياً أو ليس حراً؛ ولا هو قيمة أيّ ليس أكثر من سلعة أو متاع؛ ولا هو المعيار؛ ولا يتغذى مع حقلٍ يوفر البُعد القيمي في مستويات العيش المادية. إنّ الإنسان، كما يظهر من قراءة خطاب العقل العربي، هو المشكلة: هو المنجرح في العلائقية الرضوخية الإرضاخية، وهو المختزل في أشموله قواه المتعاضدة الاعتسافية.

2 - البُعد النفسي في الإشكالات المطروحة:

كان البعد النفسي في ثقافتنا، أو انجراحاتنا الفكرية، غرض الالتزام الذي يحكم هذا العمل؛ دون إغفال قيمة البعد الإنتاجي والقاعدة المادية الاقتصادية لتلك المشكلات وتلك الثقافة. قلنا إنّ الخطاب العربي في وضعية مأزقية، في توتر، في خللٍ

وعدم استقرار حيال انجرافات حقلة، وحيال موقعه كخطاب متبجح لم يستطع تطوير الإنسان وتحرير السياسي، ولا انتزاع الاعتراف له بموقع بارز في دنيا الثقافة في العالم. صحيح أن العقل العربي، في إنتاجه للفكر واستهلاكه التكييفي للرائج في الفكر القوي المتحكم عالمياً، متأزّم متمأزق. إلا أنه فكر متحرك باتجاه استعادة التوازن، وتحقيق المكان والمكانة، واستيعاب الاختلاقي في الحقل وفي الإنسان والعلائق، والتحكم بمسار مستقل إسهامي، والسيطرة على هذه الوضعية الضاغطة عليه لإبقائه تابعاً مستتباً في حلبة الصراع والإنتاج. يبدو، من كثرة الانجرافات التي قلنا إنها تؤزّم العقل العربي، بروز كثرة من المشكلات تنقسم إلى جانبين: المثيرات النابعة من الواقع حيث القلق والتوتر؛ ومحاولات العقل لإقصاء الاضطرابي ولتوفير التكييفانية الضّرامية.

ليست المشكلات عندنا قائمة في طبيعة الفكر، أو في رسّه أو عرقه. وليست هي قائمة بسبب مخاوف قومية أو انقفالية وتعصبية. إنها مشكلات إنتاج متصف بالتوفيقية وبالتفقيانية أو بطرّش صبغة عربية فوق «بضاعة» ليست محلية الإنتاج أو اللون. وظهر جلياً لنا، في الجلسات السابقة، أن الاستلاب النفسي أو العارض النفسي، في الفكر (والثقافة عموماً)، ليس في علاقة آلية مع الاستلاب الاقتصادي الاجتماعي، مع الفعل السياسي المأزوم اللاحق. فالنفس والاجتماعي الاقتصادي هما في علاقة تضامنية: يتعاضدان. وحال الفكر العربي (وضعية العقل أو الخطاب العقلي في الثقافة) شاحة نقرأ عليها حال الحقل، أو وضعية القواعد المادية والبنى والوظائف في المجتمع. فقراءة واقع الفكر قراءة للواقع والشروط، أو استقراء لمازنا السياسية الاقتصادية: كأن الفكر يربط الواقع بالهيكل العام، ويتحرك بينهما. من جهة أخرى، لقد بدا لنا أن الإنتاج الفكري للعقل المنغلب، في حقله أو في الدار العالمية أو حيال تقديره لذاته وموضوعاته، محكوم بإواليات ناقصة لأنه عقل لا يتحرك في علائقية ديموقراطية متزنة، ولا في فضاء يوفر شروط الاطمئنان حيال الطبيعة والمصير والفعل السياسي. وقد فسرنا، في أمكنة عديدة من هذه الموسعة وفي هذا الجزء منها، وقوع قطاع فكري عريض في النفاج والنفّاخ، في الهرب إلى «عصر ذهبي» أصطوري أو إلى بطلنة وكمّنة التراث وأدلجته، بإواليات طفلية وبالارتداد إلى علائقية قديمة، وبتفجّر قلبي بدائي تفجّر سببه انجراف راهن غير مستوعب. فهذا الانجراف الحاضر، عند المأزوم في حقل جارح، ينكص إلى حيث كان يُحل قلقه الطفلي واضطراب مشاعر الأمن والاحتماء.

من حين إلى حين، يفرض علينا تكرار التشديد على جدوى التفسير بتفاعل بين العوامل الموضوعية في المحيط والعوامل الذاتية المائلة في اللاوعي، وفي تجارب

الشخصية، وفي السلوك والعلائقية والاتصال. كما لا بد من تدبّر أنّ أهم خصائص التفكير الانفعالي، والسلوك الانفعالي في التفسير والتغيير أو في الحال والمآل، تكمن في السببية القافزة حيث تقوم العوامل الذاتية والخرافية والمنطق الاهوائي وانعدام التفكير الموضوعي التوجّه [الموضوعاني]. والأهم هو أنّ تلك السببية، أو تلك العقلية الانفعالية، تتفسّر بعوامل اجتماعية، وبالسّياق السياسي الاقتصادي، أو بالحقل من حيث طرائقه وأدواته ومفاعليه. فالعقل والحقل بنية واحدة مترابطة، وعلائقهما تضامنية: بغير سببية خطية مستقيمة.

3- رضات في الاقتدار، ضمور أو تضخّم، نقص في الكفاية والإحاطة:

تتّهبّض، في هذه التوصيفات للقائم ثم للمرغوب في الفكر، من مبدأ مفاده أنّ التقويض بناءً وتثمير، وأنه فعلٌ تشخيصي تضميدي مؤسّس على التحليل البارد ومنهجية عقلانية (وعي بالانجراف أو الخلل، تصوّر الإمكان والشروط للتجاوز...). فالمضطرب، كالسقيم والمنجرح، جزء من الصحة. والمعافى ليس هو النقيض الدائم للمرضي. يؤخذان معاً؛ ليسا نقيضين أو بحيث أنه لا يوجد الواحد إلّا في غياب الآخر. القضية أعقد من هذا التبسيط الذي يقوم على سببية خطية آلية، والذي يجهل العلاقة المتداخلة المعقّدة بين المرضي والصحي. فليس يوجد أحدهما في المطلق: كلاهما نسبي؛ يتواضع بالآخر أو يتفاعل ويتناضح معه.

تشخيص المرضي، أو المعرفة به ووضعه أمام نور العقل والموضوعية، إضاءة للصحي، وطريق إلى المعافاة. وقد يظهر لنا، وفق ذلك المنظور الذي يهتم بالسليبي والفائر، أنّ اللامتيّج أو السوء الإنتاج في الفكر العربي مرتدّ إلى: ضمور بعض الطرائق والإواليات العقلية، نقص في الكفاية، سوء اكتساب لمهارات، عدم استغلال لامكانات وطاقات. كما يلاحظ أيضاً: تضخّم في بعض مقامات الفكر والشخصية والمعرفة (المخيول، المعرفة الشفهية أو اللادقيقة، القطاع الأيديولوجي...). عدم إحاطة أو عدم دراية أو عدم الدخول الفعال في بعض الميادين... هنا لسنا، تبعاً لذلك، تجاه مريضٍ تكويني أو وراثي. فليس الاضطراب في البنية أو الطبيعة؛ وهو يخضع للشفاء، وقابل للتحليل ومن ثم فنحن قادرون على احتوائه والتحكّم به. فحركة تطور الفكر، أو المجتمع، قابلة لأن تلتقط ومن ثم لأن تتكشف لنا على شكل قوانين تنظّم ظهور السلوك (أو الفكر) الجديد، واهتراء بعض القديم أو نفيه، ونسبية هذا أو مقاومة ذاك، واستمرار

علوم أو إنزياح أخرى. كما أننا نتدبر هنا، ما هو واجب مقاربته عند كل منعطف أو ثنية، أن القصد نقد استيعابي أو تحليل للحال ونظر في العلاج. وفي كل ذلك بدون التخلي عن التنبه إلى أننا نقارن نفسنا بنفسنا ذاتها وليس بغريب. يُقَارَن الطفل (أو الزوج، أو العامل) بنفسه لا بغيره، بمرحلة مختلفة، أو بموقف له كان فيه قوياً. فالمنافسة هنا بين الذات وذاتها، والنقد الذاتي يهدف إلى إعادة التعضية (أو إعادة بُنْيَة وتوليف). ومن السهل أن يظهر بجلاء أن لا مكان هنا لانبهار بنمط خارجي، ولا نقفاله على المؤسس القائم أو على ما هو واقع وراهن. لا استسلام أمام نموذج أجنبي، أو مثل أعلى قائم خارج الحدود. لا محو ولا نرجسة للذات (نرجسيتنا عدوتنا). وتسفلنا التبخيبي للقوي قد يكون تعويضياً، أو تحقيقاً لرغبة لا واعية وإنكاراً للواقع، أو إوالية طفلية وتطهراً قسرياً.

4 - خصائص مشتركة للفكرات أو العوارض النفسية في الثقافة:

من غير الصعب قراءة الظواهر الثقافية المرضية، التي حللنا الواحد منها على حدة وبشكل قد يكرّر الانتقادات المتشابهة، قراءة تُبرز ما تتفق عليه تلك الظواهر، وما تشارك فيه أو يحركها كلها وما تنأسس عليه. لم نر أن الدراسة الأكمل تكون بذكر المتشابه، أو بوصف المعيار والمشارك، الذي يلاحظ بين تلك الأمراض. فضلنا التفصيل، والتعقب لكل ثقافة؛ فلكل طريقة لا تخلو من حسنات تغطي النقائص التي وقعنا فيها أعلاه: تكرار الانتقادات عينها، وصف سردي، ملاحقة للمفصل، إلخ... إذ تتفق الأمراض الثقافية حول نقاط محورية أهمها: انطلاقها من أدوات نظر (أو أجهزة مفاهيم) متشابهة، ومن حصرائية تحصر الإنسان وتحاصره. ثم إن جميع هذه العوارض والاختلالات تدور في حلقة، وتتحرك بوقود إيماني، وتجاوبه عدواً واحداً، وتليح على ضرورة التمرّد حول الأسطوري والمخيال، وتتعبص للاتاريخي والماهوي وحيث المسكوك سلوكاً وفكراً وتعاملية. ورأيانها وليدة الدغمائية ورد الفعل، ومتغذية بالأحادي المعنى والتوجه، بالنص المسطح والتقليداني، بالتقديس اللابريء للتراث. وتتحرك بعض الأمراض بالترجسية الجماعية ونفي الآخر، أو بالحرفانية، أو بنمط فكري متعسف يعزل ما بين الاجتماعي والمتعالي، أو بخوف دفين من المستقبل سببه ترجيح الثقة بالذات... باختصار، أو بكلمة تخفف ثقل تلك الانتقادات التحليلية الوفيرة، فإن الوضعية المريضة هنا لا تُفصل آلياً وبسهولة عن واقع منجرح، وعن بنية اجتماعية اقتصادية ريفية. فالريفانية هنا هي محرّك أو مسبب وحيث يكون الفعال هو الإناسمي والأسطوري، الشفهي والشعاراتي، الانفعالي ومنطق الرغائب، القطاع السائر باتجاه أن يتحول إلى مهجور وبالي، إلى

المستوى الآسِن وغير المتكثَّف عند الإنسان. ففي بعض فكرنا الخاص بالقرن الماضي، مثلاً، يَغزُر الترميمي، والوعظاني، والمثاليّ النبرة أو الاختزالي للمعنى والفكر والإنسان. يدلُّنا ذلك على حاجة هذه الثقافة آنذاك إلى العقلانية المكثَّفة، والديموقراطية المحرَّرة والمؤنَّسة.

القسم الثاني

طاقات غير مستثمَّة وتوجهات عامة مَحَبَّة غير منظمَّة

1 - طاقة كامنة مشوشة أو غير متمایزة، إخراج «عقلية التنظيم والتوليف» إلى الوعي المفكرَن لتعضيتها وتثميرها:

ما يزال البُعد المتعلق بالتَّعضية ضحلاً. لا بدَّ من وضعه أمام نور الوعي، ومن ثم دراسته واستيعابه وتثميره. فذلك البُعد، حيث التنظيم وإقامة البُنيَّة وروح ضبط الجماعة والعناصر في وحدة مترابطة بتكامل وتراصٍّ، هزيل: إنه بُعدٌ غير مضاء ولا متمایز؛ غير مدرّوس ولا هو مخضُجٌ للعقلانية والصراحة والمنهجية الموجهة الموجهة. ماذا نقصد؟ ماذا ينقصنا في ذلك الشأن؟ إن روحية الفريق المتكامل أي حيث دور كل عنصر محدَّد داخل الكل العام، أو الروحية التي تحكم الجيش حيث يدرك كلُّ وظيفة في البنية الحية وحيث تستعيد الجماعة الانضباط والمسیر أو الوحدة والوظيفة فور تغيُّر أيِّ عنصرٍ أو برغم غياب العنصر الأقوى (الرئيس - القائد - الرأس)، هي الروحية التي ينبغي تعضيتها وجعلها كالعفويِّ وأساساً ومحركاً. قد تنفعنا كلمات أخرى فحوها أن العمل الجماعي، حيث كلُّ فردٍ مسؤولٌ ومنظَّم ويحلُّ محلَّ الغائب أو المفقود أو المعطل، شيماء [أخطوطة، أسكیمة] ثقافيَّة واجِبٌ على التكييفانية المرجوة وضعها أمام نور العقلانية. فتلك شيماءٌ غير بارزة في سلوكاتنا ووعينا، مخفيةٌ أو غير متمایزة. وعلينا الإلحاح على غرسها، وإعادة تعضيتها وتنظيمها بعد إظهارها للنور والموضوعية والتغيرانية، وتثميرها بحيث يصبح دور «البطل» باهتاً أي ينتقل إلى حيث يغدو «القائد» هو عقلية التنظيم والتوليف والقيم الأفقية.

2 - رَضمة العصبية الثقافية في الفكر والسلوك، تأثيرها اللاواعي:

لعل ظاهرة العصبية في الثقافة العربية لم تُدرَس بمقدار ما دُرست العصبية القرابية (بمعنى القبائلية من حيث الروابط والبنية والمقاصد) في نطاق السياسة والاقتصاد والاجتماع. فقديماً عوّقت العصبية مشروع الإسلام التغييري؛ وما تزال من العوامل

الداخلية الراهنة التي تُسهم في القضاء على التكيفانية العربية المحدثه. إنَّ الشعور بالقلق من التحريك الخفي أو اللاواعي، اللاصق واللامنفصل داخل بنية المجتمع والفكر، الذي تقوم به العصبية الثقافية هو قلق مبرر. والوعي بذلك القلق، ووضع الانجرافات من العصبية الثقافية المتنوعة بتنوع الأقطار أو المجتمعات العربية، يستلزمان دراسة الموضوع بتعقب في الأغوار ولما هو معلّن. وذلك في سبيل التجاوز، أو نفي الهادم، واستيلاد الجديد الايجابي في المجتمع المَدني، ووضع اللاواعي أمام العقل.

3- خوف لا واعٍ من الأعظم؛ مفهوم سلبي للزمن والمستقبل و«هدوء البال»:

سبق أن حللنا في القسم الأول، من هذه الموسعة، أنّ من السائد في السلوك والوعي تصوّر مفاده أن القادم أعظم (أو الآتي أصعب وأنعس)، وأنّ الهمّ قدامنا، وأنّ علينا الخوف من غدرات الزمان. فذلك المجهول غولٌ يتربّص بالغد والأمل والبسمة. وسبق أن أشرنا أيضاً إلى أن أحدنا يخاف كثرة الضحك، والمواقف المُبهجة؛ فيستغفر الله ثم - كمن يشعر بالذنب بل وبالندم - يرجع إلى الوضعية الجذية التي تخشى الفرح أو تحذر من مغبة لحظة السعادة. والمظهر الثاني لذلك الخوف [الخوف اللاسوي] من المجهول والغد والابتهاج، وحتى من التقدم⁽¹⁾ أو من تصور المستقبل مشحوناً بالأتراح والانهزام، هو تصور الهمّ قادماً. فالغد همّ، وليس فرحاً؛ والأيام التي ستأتي سيئة بل هادمة قاهرة؛ وما مضى كسبٌ وأخفّ وطأة مما سيحدث. كأننا، في اللاوعي والمعيش التاريخي، نُغذي التشاؤم والقناتمة، الحذر والشك، التراجع والتدهور. لا نُغذي تصورات للزمن والمستقبل ايجابية: فليس القادم هو الأفضل، وليست الهزيمة والجرح هما من الماضي، وليس المستقبل إشفاقاً إنمائياً - في تلك الرؤية.

4- خواف المجهول خواف تحدّي النمط، ضمور الرغبة بالمغامرة:

يُحدِث المجهول رغبةً للتحدي، يخلق فينا الفضول المعرفي، يفرض علينا السؤال والمساءلة، يوقعنا في إغراءاته وندائه، يجذبنا إليه أو إلى عتمته. فالمجهول والإنسان يؤلفان حقلاً؛ وفي ذلك الحقل يستدعي المجهول رغبة الإنسان، والعكس صحيح. هما

(1) را: النظرية الفقهية في الزمن التراجعي. را: ابن خلدون. وحتى كتابنا هذا قد يبدو نظراً في الهزيمة والانجرافات.

في وحدة تعاضدية وبحيث أنّ العامل الذاتاني لا يتفصل عن الظروف، واستقلال الفكر نسبيّ حيال الواقع أو دعوته للمغامرة والانحراط. لا يستطيع الإنسان الاستمرار بدون اليقينيّات. واليقينيّ هو عندنا الاندماج في الجاهز والمعروف، في الجميعاوي والمسكوكات والعقل الشائع، في الأقاويل وليس اللغة، في الملقن «المطبوع»... يفتش العقل عن منطقيّ ثابت، عن مرجعية مستقرّة؛ ولا بُدّ له من الاستناد إلى مبدأ أو ركيزة أو مطلق. لكن هذا ليس معناه أن لا نسائل، أو أن نكون بلا إسمٍ أو بلا وجه، أو أن لا نحاور اليقينيّ وندرس العلاقة بين الإنسان والكيونة، بين وعينا والوجود والألوهية. فنحن باستمرار نحتاج إلى السؤال، وطرحه، وإعادة طرحه؛ وإلى النظر النقديّ في فهم ذلك السؤال، وذلك السائل وموضوعاته وطرائقه. خوفاً من المجهول قد يقيّد سلوككنا، ويحجّر على الفكر؛ ويوقع في التلذذ بالتشاؤم اللاواعي، وفي الرهبة والقلق من الزمن والمستقبل، أو في خشية الطبيعة والسلطة. بكلامٍ مختلف الرؤية أو الزاوية، يتبدّى ذلك الخوف اللاسوي، الخوف الذي لا تحرّكه ثقة بالله والعلم، في إعجابنا اليوم بما كان قديماً ينفع ويغطي. فمن الأجدى اليوم محاوره نقدية لخطاب العنعنات في الحديث النبوي، أو لتسلسل الدور (لا بد من علة أخيرة نقف عندها ويكون لا علة بعدها...)، أو... أو... وللمثال، ففي مجال اللغة رضي الخطاب العربي سعيداً وفترة طويلة باللّغة: بالأقاويل الجاهزة المنمّطة وليس باللسان الحي، بإعادة الإنتاج المكرّر والمغيب وما هو بلا فردية أو بلا هوية، باجترار النص وابتلاع المشيأ والمستعمل. وفي مجال الزمان كنا في المشاع والهندسي والميكانيكي، في الزمان الذي يمر علينا، في «الأيام» التي تقولب وتمضغنا، أو التي خلّت؛ وليس في الأيام التي تبنى الإنسان، وتنبع من داخله أو تكوّن نفسيته ومصيره، وتعي الثروة والانتفاع والاعتناء. وفي الفعل، والسلوك، والتعاملية، إنتمينا طويلاً إلى عالم اللّغة والثروة والمسجّل والقائم. وباختصار، فإنّ صفات اللاتعّين والجماعي والجهوزية المسبّقة هي الصفات التي تُبدي لنا كم كان عميقاً سلطان الجماعة والمجتمع على الفرد والحرية والشخصية والفكر الخلاق. وكلّ تلك الصفات اجتمعت لتُخفّت في الإنسان الصوت الداعي للخروج من النمط، لساتقلاب على المؤسّس والتلقائي واليابس. لقد كان الإنسان، المطلّ تكوينيّاً أو في الجيلة والموجودية على الأنت والخارج والمستقبل، مكرهاً على أن يرهّب المعنى الجديد، والمتغيّرات، والمحدث. تغيّرت الظروف والبنى الواقعية، فصار من السويّ أن يتغير السلوك والفكر...

5- عُقْدٌ ثقافية تحفيزية، حَسَدُ الألوهية واجتياف البطولة الأصطورية:

رأينا أن كشف السليبي نافع؛ أما التهجم فموقف ذاتاني. وإظهار العوارض أو كشف جيل العقل والجرثومة طريق إلى العقلاني والمعافة؛ أما الموقف التهجمي فتعصب يتنكر للحوار ويرفض الحرية والديموقراطية. ومن المضطرب الذي تنفعنا دراسته، أو إعلانه للملأ ولوضعه أمام نور الوعي ومنهجية العقل، نذكر هنا ما قد تجوز تسميته بالعقدة الثقافية (مشاعر مختلفة القرب من الوعي):

أ / من العقد الثقافية التي نزع أنها مؤثرة في السلوك والعلائق ثمة عقدة حسد الفكر الأوروميركي النشيط؛ وحسد الحكم الديموقراطي أو حيث تتقد وتتحين الحقوق الأساسية للإنسان؛ والغيرة العاشقة المحفزة حيال المصنع والآلة أي حيث إنتاج القمر الاصطناعي، والمكوك الفضائي، والصاروخ القارائي، والسلم النووي... وثمة أساطير جديدة عديدة تنال، في نسيجنا الراهن وهمونا الغذائية، مكانة المعبودات والساحر الكلي القدرة.

ب / أما العقد الثقافية في حقلنا الداخلي للفعل والنظر، والتميزة بالسلوك اللاواعي والارتدادي، وحيث الرؤية التي لا تقبل النقاش، فإننا نذكر: حسد الأخ الأكبر (الفرقة الكبرى) من إخوته؛ حسد السلطان أو السلطة، والقطب الصوفي، ومؤسس المذهب؛ حسد المهدي والولي أو الرغبة باجتيافهما...

6- الرؤية الواحدة الأفق للإسلام والخلاص، عقدة الأخ الأكبر وأنانيته في التراث والراهن:

هناك مبدأ الفرقة التي هي وحدها، ودون غيرها، ناجية. تقول إنها وحدها ممثلة للإسلام الحق؛ ومن ثم جديرة بمفردها بالحكم، وورثة النبوة، والزواج من التراث، وحمل اسم الأب. يخضع هذا المبدأ للتفسير السياسي؛ والأسباب السياسية الاقتصادية عامل كبير شديد الفعالية والمباشرة في عملية فهم تلك القضية. فهنا استغلال للخصم، ورفض للمختلف، وانتقال بل ودوغمائية. ثم نلاحظ الادعاء بامتلاك الحقيقة، والدعوة لاحتكار السلطة، وتبريراً لقتل المعارض أو لتدمير «الشیطان» [الأخرى]، وإشباعاً لأنانية المالك [الحاكم] الذي يقدم نفسه ملاكاً (قا: المالك والملاك. مالک الرقاب ومالك المال أو السلطة). في مقابل تلك الغيرة من «الفرقة الناجية»، أي في ذلك الحسد

«لصاحب» الحقيقة والنجاة، نجد: نرجسية الطائفة الأحق، والتصلب في موقف المتناظرين الأخوين حيث إواليات التبرير والاستنباط والتلميع الذاتي، وطرده الأخوة الصغار وحرمانهم من الميراث⁽¹⁾. ليس هذا فقط ظاهرة بانولوجية ومواقف طفولية؛ ذلك أن عقدة الأخ الأكبر، وعقدة حسد الأخ الأصغر لأخيه البكر القوي والمتماهي بالأب والمشرتب لورثة الاسم والثروة والبيت، هما معوقان. والاعتراف بالمتعدد، الرضى بالأخوة أصدقاء ومحاورين، وأبناء عائلة كبيرة واحدة، طريق إلى اقتبال الآخر [الأنث] ومحاورته والرضى به ندأ وضرورة لوجودنا وتطورنا. فكل انفعال على الأنا إضعاف لها، ورفض للديموقراطية والحرية، وتنكّر للعقل واحترام الكائن البشري.

7- تضخم المخيول، كثافة البعد الأسطوري، اكتناز الرسمال الإيماني والمعرفة الوجدانية:

هنا سبب سهل الالتقاط في معظم الأمراض الثقافية التي التقينا بها. فتضخم المخيال، وإفراطية البعد الاصطوري، وما إلى ذلك، من أكبر العوامل التي تؤثر في نشوء واستمرار عوارض لا سوية في السلوك والتفكير الشائعين في فضائنا الراهن. كما يهيء ذلك العامل السلبي لقيام أيديولوجيات مستتيلة، ولقراءات للتاريخ ثابتة تسلسلية خطية، ولازدهار اللاواعي والكلياني. وبذلك يتهيأ المناخ أيضاً والحقل لقيام التفكير الذي يغلب الإيماني، والمكبوت، والأسطوري، وما هو من غير صعيد العقل (لوغوس، راسيو). وفي ذلك ما فيه من تغليب للمنبري، والوعظاني، وآحادية الرؤية والخطاب أي حيث تمطيط المعنى وتجريده وفرضه كي يخدم مسلمات وتجريدات.

8- «الإسهال» الكلامي، نحو الانتقال من الكلام الوعظي والتحريضي إلى التحليلي والنظر الصّرف:

ربما بدا للقارئ هنا، في صدد حماستنا لتوضيح بعض المصطلحات (التكيفية، الاتزانة، مقصود الفلسفة، صورة الإنسان المرغوب...)، أننا انزلنا إلى الإكتار والإسهال

(1) تحرك هذه العقدة موقف بعض الأمم الإسلامية من بعضها الآخر. فالعربي المسلم قد يتصرف طبقاً لإواليات هذه العقدة وشيماءاتها حيال المسلم غير العربي. وكذلك قد يفعله قطاع التصوف حيال الفلسفة أو الفقه أو الكلام، وقطاع أصول الفقه في وجه المنطق، والحكمة العملية أمام النظر الفلسفي المحض، والطائفة الدينية الكبيرة حيال الطوائف المختلفة الأصغر.

اللانافع. إن ذلك، إن جرى هنا فعلاً، ظاهرةٌ معجوبة، غير صحيحة. فالكلام الذي يعد بكثرة وتدقق، والذي يكُدس الأوصاف والتزيينات على مصطلح مهما كان ذلك المصطلح أساسياً، يقتل الفكر أو يظهر دليلاً على انفصام: يكشف عن التلذذ بعالم وهمي غير متحقق بعد؛ وذلك يُولد الكسل في الفكر، ويُضعف قدرة العقل على تحليل العيني أو على المقارنة والتحدّي المباشر، وينوم أو يخدر. تختلف إليات الإسهال الكلامي عن الغرض الذي يحدّد بوعي مفكرن وإرادة مصممة للتكرار، والتبسيط: فالتكرار التعليمي يوضح ويبث، يعلن ويُعلّم، ضمن نسقٍ أجمعي مُمنهج. والإسهال الكلامي عارض، أو حالة «مرضية» يكثر فيها المرادف، والمتشابه، والشئ الواحد عنه، أو ما هو ذاته (العينه)؛ بدون قصدٍ وبلا إرادة توضيحية. وقد نجد ما يذكر بتلك الحالة في بعض الكتابات العربية القديمة التي وقعت في ترداد المعنى الواحد بالفاظ كثيرة أو بأسلوب فضفاض.

9. بَطء النشاط التحليلي اللغوي وعدم كفاءته:

يشكو الجسم الثقافي، الجديد والراهن، من ضمور في النشاط التحليلي اللغوي، وفي تحيين مجلويات فلسفات اللغة. إن التيار الذي اجتافه ز.ن. محمود، وبعض مردييه أو مؤمنين آخرين⁽¹⁾، جزيل النفع في تفعيل الوعي الثقافي باتجاه الحدائنة، باتجاه إظهار المدلولات الحقيقية لمصطلحاتٍ و يقينياتٍ ومسلمات. فكلمات ضخمة، من مثل: الحقيقة، الأمة، الدين، المصلحة العامة، الألوهية، الحرية، السياسة، إلخ... لا بد من أن تنكشف وتتعرى بواسطة مبضع التحليل اللغوي. إن تحليل المصطلحات، أو توضيح المفاهيم والعبارات والقضايا، نشاطٌ فلسفي هو في الآن عينه نقدي شديد الشمولية ثم شديد الحرارة والشمير في الحقل والعقل، في علم الحال وعلم المال. لماذا؟ هل نكرر؟ قد ينفع ذلك. في تحليلنا، إنه إشفاثي وناجع مسعى إرجاع المصطلح إلى منابته، وإخضاعه للتفكير الفلسفي بغية إخراج التعريف الدقيق⁽²⁾. فالمدرّكات العامة مشوبةٌ عندنا بالغموض، ومكتنفةٌ بالإيهام والترجح⁽³⁾. وواجب دارسي الفكر، أو النظر

(1) للمثال، را: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، بيروت، دار الشروق، ط 3، 1987.

(2) على غرار التحليل الكيميائي أي حيث العودة إلى العناصر؛ برغم كل ما في هذا المنهج من نقص، بل ومن قصور عن إدراك الكلية الحية التاريخية للمصطلح المحلل.

(3) من ذلك: الحرية، الديمقراطية، الشورى، القطرة، العقل، الرئيس ومصطلحات دينية عديدة.

الفلسفي للمثال، هو المحاربة للتوضيح والتحليل؛ وليس فقط البحث في المبدأ الواحد (الجامع، العلة الأولى، العلل البعيد) للعلوم المختلفة، أو النظر الإزائي فيما بعد قوانين هذا العلم أو ذاك الذي يضم كل القوانين ويتجاوزها. فميادين الفلسفة (الانطولوجيا، المعرفيات، القيميات، والأخلاق) يجب أن لا تمنعنا من التحليل اللغوي للثقافة، والتوضيح للمصطلحات، والتأطير للفكر أو تنميته، وتوجيه العلوم (والتغاضي مع هذه العلوم)، والنظر في فلسفة تلك العلوم ومقاصدها. كأننا نفتقر إلى المقاربة التعقّية للأصول أو النبايع، للزيف والركامات، للسُدِميّة والعموميات الابهامية المبهمة، للجدور، للمقومات والقوام، للعلل البعيدة، ليس فقط للمصطلحات المفاتيح [الكبرى، الأساسية، القوية أو الطنانة...]. بل وأيضاً للمألوفيات والمعهودات أي للأفهامات المتداولة في حياتنا اليومية.

10 - محصورة الوعي الأخلاقي المستقل والموتّر للوعي الديني أو المتفاعِل معه، نحو إغناء البحث النظري والمجرد:

اتسع ميدانُ العقلانية المحضّة، وخطابُ علوم الطبيعة، والتفكير الواقعي الموضوعاني. وحصل أيضاً اتساعٌ في ميدان الوعي الأخلاقي القائم بذاته، أي المستقل عن الديني. لكن ذلك كله لم يَلِغْ بَعْدُ مستوى كافياً في مجال النظر الفلسفي المجرد أو العقل المحض والتفكير المنزه. ووجود علم خاص بالأخلاق، مستند إلى عقل الإنسان وإرادته ومسؤوليته، دليل رقي الفكر عندنا؛ وعامل تحفيزي في إغناء الفلسفة المتديّنة والعقل المؤمن [العقلانية]؛ وشاشة نقرأ عليها إحداثيّة العقلانية المحضّة.

11 - خوف من السلطة، الرُعب المبرّر:

قد يصاب القطاع الثقافي العربي المتخصّص بالخطاب العالمي، وذاك الموجّه للخطاب العالِماني والإسلاماني، بضغوطٍ هي أخفّ من تلك التي تحيق، فعلاً أو احتمالاً وتَحَدُّراً، بالقطاع الذي يدرس المجتمع العربي الكُلّي ومجتمعاتنا الخاصة، أو يبعد الناس المقهورين ويسعى لإنجاز ما يَبْغُو به.

12 - عدم الاعتراف بالخطأ، صعوبة الاعتذار أو عدم انغراس عاداته ومفاعليه:

ليست هذه الظاهرة، سواء أكانت بارزة أو عَرَضِيّة وغير مهمة، خاصة بالعربي أو بالمسلم. فهنا ظاهرة، كالظواهر التي وصفناها أعلاه بالمرَضِيّة أو اللاسوية، معروفة في

العالم أو عند الإنسان؛ وليست هي ثابتة، أو مسبقة، أو حتمية، أو قابلة للتعميم وغير خاضعة للتطور والدراسة.

قد يقال إننا لا نلجأ، في الدفاع عن النفس، إلى الاعتذار. كما قد يقال: إننا نخفي الخطأ، أو نغطيه ولا نكشفه: لا نعترف بالذنب أو بالخطأ. نتهم الذاكرة والظروف والشيطان والآخرين؛ ولا نحمل المسؤولية للذات، أو لا نقر بعجزنا عن التحليل، وبقصورنا في التفسير والدراسة. ليس صعباً تفسير عدم الاعتذار، وما شابه ذلك أو ما شاكل. فالظروف التاريخية، والتربية، ونمط العيش والتوجه والتقييم، وعوامل أخرى كثيرة تتضافر للتفسير ولطرح إمكان وشروط التغيير. الأهم هنا ليس ذلك التفسير؛ ولا تكرار أن ذلك الانجراف ليس قَدراً، ولا مصيبة، ولا... ولا... فالأهم لنا هو افتراض وجود شبكة أو مرجعية لا واعية تحكم سلوكنا بحيث لا نقدّم الاعتذار أو لا نقرّ بالخطأ عن طيب خاطر أو بعفوية. أولاً الشيماء [الأخطوطة، الهيكلية، البنية] الديني التعبدي، وإذلاً واسطة بين الإنسان والألوهية، لا ينمي في الإنسان عندنا مشاعر الذنب أو التألم من الخطيئة. لا عبادة عندنا للألم؛ بل دعوة لتحمله. لا يحيينا الشعور بالخطيئة؛ فنحن نولد على الفطرة أي بلا ذنب مسبق، ونؤمن بأن الفوز بالآخرة لا يكون بتعذيب النفس أو سفح الدم. والإنسان عندنا، ابن الاكثرية الحاكمة، تمتع بالسلطة ولم يخرج عن الشرعية أو لم يوضع خارجها. فباستمرار كان محمياً، ذا مرجعية مُشرّعة وصلبة مبررة، ناجحة ناجية. ربما يكون عند بعض الطوائف الإسلامية، ولا سيما القريب منها إلى الاكثرية، بعض المشاعر بالذنب والمرارة، بالنفي والانقهار من الأخ الأكبر؛ لكن ذلك كله يبقى داخل المجمل، والشيماء الشاملة، والهيكلية الأجمعية.

تبرز ظاهرة عدم الاعتذار، في جميع الأحوال وسواء أكانت ملحوظة جداً أو غير نافرة، خاصة أو عامة أو آخذة بالزوال، كظاهرة جديرة بأن توضع أمام الوعي. بعد ذلك تُدرس بموضوعية، كما تُدرس أي ظاهرة نفسية اجتماعية أو أي خلل؛ إن في الصحة الفكرية أم في الصحة النفسية. من هنا يسهل إخضاعها للعقلانية، لإرادة التغيير المنهجية، للتعضية والاستيعاب. فالمقصود هو تكوين الشخصية ذات الخصائص المعاصرة، والنمط المعدّل للثقافة الغدائية أو للحدائثية اللامتوقفة.

13 - الضمور في امتصاصنا وتثميننا للقانون الصعوبات والهزائم:

كانت الحضارة العربية الإسلامية من تلك الحضارات العالمية التي عززت الصراع

والمنافسة في الألعاب، والسباق، والكفاح من أجل البقاء. كذلك عززت حضارتنا في الشخصية دور الصعوبة والعراقل في تطوير الإنسان، وتنمية الطاقات أو صقلها وتويرها. إلا أننا لم نرتفع بذلك إلى مستوى إقامة الصعوبات كقانون، وجعل الصراع قانون التطور أو المبدأ المحرك الشامل (يبدو ابن خلدون هنا مستيقاً؛ إذ قدّم تنظيراً فلسفياً يقترب من الصراع أو ما حوله). لم يكن الصراع، على الرغم من إيجابياته، قانوناً يفسر كل شيء، ولا هو الوحيد والطاغي. فلم تعرفه الحضارات القديمة كلها؛ وليس هو حاكماً للعديد منها. فالعكس قد يكون صحيحاً. والأهم؟ الأهم لنا هو أن نثمر اليوم، ومن أجل الغد، المبدأ القاضي بأن غنى الإنسان، في سيرورته الكفاحية والتحررية وفي قصده للرشداية والتكيف الخلاق مع الشروط والمحتملات، هو غنى ينجم عن الانتصار، وعن الانتصار على العقبات. فانتصاراته على الحواجز (والاحباطات، وشتى ما يشدنا إلى الأسفل أو إلى الوراء والتخلف) توفر له الشروط والامكانات للشراء النفسي الاجتماعي، وللنضج الانفعالي، وللاارتفاع نحو القيم أو لتحسين هذه القيم وتفعيلها باستمرار ودون إشباع.

تؤثر الأزمة الوعي، وتدعو لخفض اللااستقرار في البحث الواعي والعقلاني عن حل. أما ظروف أو عوامل السهل والترف والرخاوة والميسر واللامجابهة، فتقود إلى الشخصية العقيمة الهشة، وتوصل المجتمع إلى السكون والركون والضعف. إذا ضُغف الأنا المعارك هزلت الشخصية، وخمدت نداءات القيم، وتوقفت الردود المطورة الإيجابية. وهكذا فإنه، من أجل تحصين الشخصية، من السوي جداً أن نعزز الثقة بأن التقدم ابنُ للأزمات والعراقل، وبأن القدرة تقوى بالمقارعة ومجابهة الشدائد، وبأن الإنسان يرتفع كلما قاوم وجاهد، وبأن القيم، وليس فقط المواطن والجماعة والوطن، تتشريح ثم تتعزز، تتقطع ثم تنبني وتمتن، عندما تنصارع أو في مواجهة المثيرات والمتحديات.

14 - المساومة والمسايرة والتوسل، اضطرابات في مفهوم السلوك العقلاني والإوالية الاقتحامية والتفكير المستقيم المباشر:

المساومة، في البيع والشراء، تعبير ثقافي، وتعبير عن ثقافة، ومتوج شيماء ثقافية غير متمايضة: أي غير معقلنة، وغير مُنارة، وغير مدروسة أو غير مخططة لها. فالمساومة عملية معقدة؛ وهي أكثر من مجرد كلمات يتم بعدها الاتفاق على سعر محدد: إنها تكشف عن نمط فكري، وعن علائقية اجتماعية، وعن نوع من الترابط أو التواصلية...؛ وتتغذى ببعد غير بارز، وبحركات، وتبادلية؛ وتحركها إوالات هجومية،

وأخرى دفاعية أو جيل كامنة، وتستلزم أو تقوم على مفهوم للزمن، بل وحتى للفضاء (الأرضية). وللإنسان والكسب، والقيم (نقرأ في المساواة السيمائية العربية أو نلتقط فيها: الأيدية، الجداجة، البونية، وشتى الحركات والإشارات التي هي لغة غير لفظية...⁽¹⁾).

هل خريطة المساواة التي نلاحظها في عملية الكرّ والفرّ (الكرّفرّة) بين البائع والمشتري قائمة أيضاً، بدون أن نعي أو بدون أن نقصد، في سلوكاتنا الأخرى وفي نظرنا للوجود والقيم؟ أليست المساواة كالجذر المشترك، أو كالتسغ والمبدأ العام، الذي يوجد في التعاملية، والتفكير، والواجبات، والعلائقية، والعاطفيات أو المنطق، وحتى في نظرنا للألوهية؟ فلنفكر، قبل الإجابة التي سترد أدناه... المساواة لا تنمي في السلوك، ولا في التفكير، الدقة. ولا تتغذى بالصرامة؛ ولا تتغذى مع الأمانة والتنظيم واحترام الكلمة. فكأن القضية هنا، عند القاع، أخلاقية. وكأنّ ذلك الصعود والهبوط، وتحركات أو عمليات تهدر الكثير من الكلام والزمان والدوران والقسم بكل شيء، شاشة نقرأ عليها تصوراً ضمناً عاماً يقول بتجويز سرقة ما نستطيع من مال الآخر، واغتنام ما يمكن منه، وغزوه جيبه. أي كالحال في الحرب، أو في الغزو. فالغزو هنا لفظي؟ والعداية متأصلة قائدة، لكنها كلامية بل وتحت الكلام (غير منطوقة) أو غير مفصوح عنها. وتلك «الروحية»، أو الأخطوة الموجّهة المعيشة اللامتمايزة، قد نجدها في السلوك بين الزوجين، وفي التعاملية مع الولد والأصدقاء والأعداء. ونلقاها، في تحليلي، داخل نظرنا للألوهية؛ وفي تصوراتنا عن عالم الغيب وشتى التمثلات المرتبطة بالتعبّد والأدعية والتقرب من الله تعالى... وتنجرح التبادلية الاجتماعية، التي يجب أن تقوم على العقلانية والوضوح، في ظاهرة المسايرة. فهنا أيضاً ابتعاد عن السلوك الدقيق واقترب من المراوغة واضطراب الإرادة والمبهم. نقترّب الآن من ظاهرة التوسل المعروفة جيداً في العلاقات الرضوخية الإرضاخية، وتجاه القواهر المعدّبة، وربما أمام الألوهية أي في بعض الأدعية الدينية. كما سبق أن قرأناها في الأغاني الشعبية الحافلة أيضاً بتعبيرات عن انجراح أمام القوى المتغلّبة، والطبيعة الجائرة، واللقمة تأتي بعد الغصة.

وبالجملة، فإنّ ملاحظة تصرفات بعض الأمم الأخرى طريقة هنا لمعرفة ذاتنا. فالمقارنة نافعة: ندخل بها إلى الذات، ونستوعي ما نحن عليه وفيه. من هنا الإمكان (أو الفرصة) لتثمين الوعي والمعرفة من أجل إعادة التعضية، ولتنظيم الذاتي في الشخصية

(1) عن الأيدية والصّباغة والبنوية، را: الملحق.

والحقول. وليس ذلك التغير شاقاً؛ وهو يجري فعلاً ويتمدد ويتمدد بحيث يهيمن العقلاني، والإرادة الواضحة، والسلوكُ المنظمُ المتميز، والتبادلية ذات القوام الحر الديمقراطي وحيث المساواة والأندادية.

15 - نفسخات يُهيء لها الجهاز الناقص للكتابة والقراءة، جهازاً الفصحي واللهجة العامة:

يصعب جداً قبول تحليل بعض العوارض [أو الثقاف، والفكار] التي قد تُهيء لها اللغة العربية إذا لم نضع جانباً، منذ البداية، نرجسيتها. لا يقبل الإنسان الكلام في الشيخوخة، أو في نقائصه أو نقائص من يحب، بدون امتعاضٍ مختلف الحدة: لا بد من أن يتشجع؛ أو أن تتأثر أيديته، وعضلات وجهه، وجداجته، وإصاخته، وحركات أخرى في لغة جسده (لغتنا غير المنطوقة)؛ أو أن تتوتر مواقفه...

الوعي بما تثيره اللغة، أو بما قد تُهيء له وتوفر الإصابة به أو ظهوره، عملية عقلية تقود إلى الإرادة المنظمة بعقلانية، والساعية إلى الاستيعاب والإسهام، إلى العافية والتجاوز. ذاك هو القانون... ثم ماذا؟ إن قراءة نص في جريدة، أو في كتاب، غير محرك الأواخر (بلا تشكيل كاف)، لا تمرّ بلا صعوبات جارحة. فلاستاذ في الجامعة لا يقرأ النص، الذي وضعه بيده للامتحان، أمام تلاميذه: يطلب منهم الاستفهام عن الكلمة، عن اللاواضح؛ ويسعى جهده كي لا يقرأ أمامهم. وخلال التدريس بالفصحي، أو قراءة نص، قد لا ينقذ الأستاذ الجامعي نفسه من الأغلاط النحوية والصرفية إلا عبر التضليل، والانشاء. قد يظهر كالمصاب بالإنهاك النفسي، بالوهن العصبي: إنه ينهي عمله مجهداً؛ بلا سهولة ولا عفوية. ولو حركت المطبعة آخر الكلمة، ومعظم الحروف للكلمة الواحدة، لتوفر للقارئ الوقت الأطول الأسعد، والقراءة الدقيقة، والجهد الأقل. فالتواءات التي قد يستعملها كي يتبرر عند الكلمة اللامشكلة الحروف هي، في الواقع، بُعدٌ للتواء في التفكير، بل وحتى في الأخلاق، وفي تعاملتنا مع الآخرين من أقرباء وغرباء⁽¹⁾. وإذا كنا نتعامل مع القراءة، أو مع الكتابة والكلمة عموماً، بأسلوب غير صارم أو بترجرج ومسايرة، بنقص في الدقة والوضوح والأمانة، فإن تعاملنا مع الذات والآخر والقيم لن يكون بمعزل عن تلك الانجرافات أو التأثيرات السلبية والنفسخات.

قد يتغذى هربنا من قواعد اللغة [الصرفنحو] مع الهرب أو التفلّت من الصعوبات؛

(1) هنا ظاهرة شديدة البروز في اللغة الإنكليزية.

بل وحتى من إولية المجابهة والطرائق المباشرة في الحل واستعارة التوازن. كذلك فإن الابتهاج بالمرادفات⁽¹⁾، وبتكرار الكلام الجميل، هو كالابتهاج بإعطاء الوعود التي لا نود أو لا نستطيع تحقيقها. فالتوازن النفسي الاجتماعي، أو صحتنا النفسية هنا، وهمية: لفظية، ناقصة، سريعة العطب، سلبية، إغراقية... ولعل عقدة المقامة (قا: مقامات الحريري، بديع الزمان) تكثف تلك العلاقة بين القول والفعل⁽²⁾.

تبقى كلمة سريعة في التأثيرات السلبية للعامة، أو التي قد تهيم الشخصية للوقوع فيها، اللهجة العامة. لا نقارب المعروف، والمتفق عليه. لكن نتساءل ألن يكون التقريب الكافي بينهما جسراً إلى التقريب بين شخصيتين داخل الإنسان الواحد؟ بل وبين وعيتين؟ وبين خطابين أو عقليْن في الفرد الواحد وفي المجتمع والفكر والكلام؟ ثم لتساءل الآن: هل أن عالم المعيش واللامعبر عنه بالكلام وما هو وراء اللفظ لن يتحول، عند ذلك التحول الممكن المرغوب، إلى عالم تخفف فيه الازدواجية ونقص التمايز وصعوبات التجدد أو العافية؟ سيتأثر البعد اللاوعي، ومخيالنا الاجتماعي، والنظام المعرفي، والنظام التواصلية أو نسق التعبير والاتصال، والقيم العمودية والقيم الأفقية... نعم! ستأثر جميع أنماط المجتمع والتعبير والتفكير. كل تلك الأنظمة، بل وحتى نظام أنظمتها، يتأثر بردم الهوة بين دَينك النظامين في الأداء والوعي، أو الخطاب والقراءة، أو الإنتاج والفهم، أو التعبير والتوصيل...

16 - اللاعلمي واللامؤهل في الوعي والسلوك داخل

عالم المرأة المعهود؛ قتلها المعنوي لا يتفسر بالعامل الديني:

قتل المرأة تحت اسم جريمة الشرف، أو باسم رفع العار عن العائلة وغسل العرض، لا يلغى بالقانون والعقاب. ولا نستطيع تفسير تلك الظاهرة، ومن ثم إجراء التغيير، إن لم نفهم دور المرأة، أو الضرع أو الرضع والعرض⁽³⁾، داخل وحدة متضافرة. وقد أهدروا كثيراً من الوقت والكلام المخصصين لمشكلة المرأة، أو للدفاع عنها،

(1) قا: ما سبق أن قيل في تحليل الإسهال الكلامي.

(2) قا: ما سبق قوله في تحليل عقدة «المقامة»: كلام كثير جميل يغطي عملاً قليلاً وغير جميل، معنى واحد مكرور بالفاظ.

(3) تظهر هذه المصطلحات الثلاثة (العرض، الضرع، الرضع) نسق التماسك الاجتماعي، وتنظيم الجماعة، والنسق الأخلاقي القيمي، بل والمعرفي أيضاً. فقوانين الزواج، وتنظيم العائلة، والصلات الاجتماعية والقريبة، شيماءات هي هنا متداخلة: تفسر بعضها البعض، نسبية ومتضافرة، تنظم بعضها بعضاً أو تماسك وتتناضح.

ومناصرتها، وما إلى ذلك. ونحن قد نمُّر نظريات في «حقوق المرأة»، وقد نتبنّى أو نحرك حملاتٍ إعلانية ودعائية كثيرة تقلّس المساواة بين الجنسين، أو تكرّم دور المرأة في المجتمع وحرّيتها ومسؤوليتها... لكن ذلك لا يكفي؛ أو سيكون محدود التأثير إن لم نأخذ بالحسبان ما هو أبعاد مستورة، غير مدروسة، غير واعية، داخل العلائقية الاجتماعية وحسب مفهومنا «العضوي» (أو السحيق، المتولّد من آلاف السنين والمستمرّ فينا) للثقافة، وللمماسك الاجتماعي وتنظيم العائلة، وللقوانين والأخلاق، وللقرابة - على نحو بارز.

المرأة هي العنصر الأضعف في المجتمع العربي؛ ولكنها العنصر المُكَمِّل أيضاً. فهي شاشة، وعينه ممثلة للمجتمع، والمستحضّر الذي يكتفّ رؤيتنا للحال والمآل، والرمز الذي يدلّ على العلائقية السياسية والنفستماعية. وهي مسقّط أو دريئة يلقى عليها ما يؤلم الرجل ويجرحه ويشكو منه. والانجرافات، في هذا المجال، كثيرة. لكن طرائق العلاج النفسي الاجتماعي الفعالة، كطرائق تفسير لا توازن واقع المرأة التاريخي، ليست قابلة لأن تُردّ إلى الدين. فمن الناقص تفسير الوضع بأسباب دينية. ليس فقط لأن ما هو ديني أسأنا إليه إذ ألحقنا به ما هو شُعبي وهوامات، أو ما هو تجارب وتصورات؛ بل وأيضاً لأن الدين ليس مسؤولاً عن ذلك، ثم ولأن سير المجتمع بوظائفه وعلائقه يلعب الدور الكبير في تفسير الحال وفي التغيير. فالعقلية والتصرفات، السوعي والسلوك أو النظري والممارس، لا يعود فقط إلى سبب ديني أو لا يخضع لسببية دينية حتمية. فالظاهرة لا تُفسّر تبعاً لعلية خطية وآلية ومستقيمة؛ والتفسير بعامل واحد وحيد ليس كافياً ولا يقيم قانوناً.

17 - الاعتناء المرّضي بالهندام، نفخ الذات بعد الثروة والمنصب أو النجاح الاجتماعي:

في كل مرة أكتب عن تحليل هذه الظاهرة اللاسوية، أو المأساوية، أمنع عواظي من الغليان، وأمسك بالقلم عن القسوة أو الإكثار. ولعل القضية هنا شديدة الالتصاق بما هو ذاتاني، أي بتجارب شخصية مؤلمة، وخبرات انفعالية، ومشاعر منها: حسد أولئك، أو النفور منهم، أو الحسرة على ما يتقصنا من مواقع وثروة، أو صراعنا معهم، أو رَفْض ما نحن فيه... كل ذلك صحيح. وتوصينا الصحة النفسية، والعلاج النفسي، بالتنفيس عن إحباطاتنا الناجمة عن مقارنتنا بهم. لكن الظاهرة أعقد؛ وما يهمنا هنا مختلف. فالمختلف والمضطرب (أو المنحرف) هما موضوع تشخيصنا. نقصد للمعرفة والنور، للإطفاء والإشفاء، للاتقاء ولإنماء المعافي والمُعافي في الشخصية والتعاملية والفضاء الاجتماعي

الاقتصادي . وقد يصدق بعض ذلك على صعيد المجتمع .

18 - رضات أخرى صادمة، لكن على طريق التكسر أو الخضوع للوعي المُفكّر وإعادة البنية:

لم نورد أعلاه الكثير من الظواهر السوية واللاسوية، المرصية والصحيحة، الواجب إعادة الوعي بها كي نعمل على إعادة معنيّتها أي بوضعها على المحكّ وموضع التساؤل والتشكيك؛ وذلك قصداً لتعزيز دققها فينا، أو لتغيير مسارها، وإعادة تنوير محورها ومرجعيتها أي معناها ونهجها. لا نستطيع، ولا هو جائز ومستساغ، أن نكون مستنفيدين⁽¹⁾. إلا أننا عرّضنا، أو قرصنا بالمحاج والماع، بعض التوقعات، والعقبات اللاتكيفية، والضمور حيناً والتضخم حيناً آخر في بعض الأدوار والمكانة أو الوظيفة والبنية...⁽²⁾. كما أظهرنا الخشية والمجافاة حيال اضطرابات طفيفة، وتوترات، وعاديات أو مقلقات للصحة النفسية المرغوبة في ثقافتنا المستقبلية: في التكييفية الإسهامية، في الحدائانية والتفاعل اللامتوقّف مع خصائص المعاصرة والإبداع.

إلا أنّ النقص الأكبر الذي نقع فيه، إن لم نفّسه ونفهمه هنا، هو أننا لم نعالج العوامل القادمة من المجتمع ذات التأثير الشديد في نشوء المرض النفسي أو الانجرافات في السلوك، وفي التفكير، وحتى في السلوكات التلقائية (العفوية، الآلية، الأوتوماتية). فالاستهياة أو الاستعداد للجنوح والاضطراب، للخلل والانحرافات، يتفسّر بنمط المجتمع أو بواقع الشروط الاجتماعية والتاريخية للشخصية. ذلك معروف؛ وقد لا يكون سهلاً الكلام بصوت عال حول سوء الإنتاج، ونقصه؛ وحتى انعدامه الكلّي في ميادين غير قليلة أو ما تزال بوراً. ومن المحلّل المبدول أن سوء التوزيع عامل من أشد العوامل فتكاً في الصحة النفسية للمجتمع والفكر، للفرد والعلائقية والقيم. لكن تلك المعلومة حول الانجراف في الكفاءة والأداء، المأخوذ هنا كعامل خطر خطير، مقترّب من أن يكون كالقانون العام الشامل، ليست هنا الظاهرة المقصودة بالتحليل. ثم إنّ المصنع،

-
- (1) مما سبق أن أشرنا إليه: التماهي بالقاهرين سياسياً أو ثقافياً، الانشطار النفساجتماعي (تقديس النحن متلازم مع تبخيس الآخرين أو تأثيمهم وتجريمهم)، التكوّن، التفاج، الهوس باقتصاد السوق، خوفاً حيال النظام العالمي... وهناك القبائلية، اللغونة، الهوس بالتراث والرمعي والمتق عليه، الخواف من الغيب بدلاً من محبته، تخلخل الإترانية حيال السلطة والدولة والرئيس...
(2) من الانجرافات التي قد يُظن أنها غير ذات تأثير: الاستعانة المبالغ بها عند بعض المؤلفين بالحرف الأجنبي، كثرة اللجوء للاميرر أو الاستبدائي للمراجع الأجنبية ولأعلام أجنبية، انعدام الدقة والثبات في علامات الترقيم.

أو الإنتاج الكافي المنظم والعاقل (النمط الصناعي بثقافته وروحيته ومنهجيته)، ليس وحده كافياً لتوفير الصحة النفسية الإيجابية، والمستقبلات، والعقلانية، والقيم الأخلاقية، والعلائقية المُقَسَّطة (الاتزانة العادلة)... فكل تلك المرغوبات، التكييفانية أو الصحة النفسية المنشودة وما إلى ذلك من مصطلحات مماثلة تستجلب الاهتمام وتتملقنا لكن تثير القلق⁽¹⁾، تنطلق ليس من بناء الكل وحده أو قبل كل شيء، ولا من بناء الفرد وحده وقبل كل شيء. ثم إنَّ المطلوب هو أن يستلم الإنسان، كالمجتمع، نفسه: أن يستغلَّ عقله وطاقاته، أن يشعر بحريته وبذاته المستقلة، أن يفكر لنفسه وبنفسه من أجل نفسه وحقله، أن يقتحم اللامتعضي والمظلم والمقفّل والمسيج. إنَّ الشخصية الاعتمادية في الإنتاج والعالم، أو «العقلية» التلميذية، اتجاه غير سويٍّ إنَّ تحكّم في علائقية المنجرح مع القواهر والعواهر. ثم إنَّ كلَّ رضى، أو ارتباط واعٍ، حيال التعلق الطفولي بالمعلم، أي حيال التثبيت اللامسوي بالموقف التلميذي، هو رضى مازوخي: إنه مَرَضِي، سقيم، اضطرابي، وإبقاء للتربية عند مستوى الأذن (التعلم، التلقّي، التلقّن، الاستماع والنقل) أي بدون رفع لها إلى مستوى العين حيث نرفض التكيف الخطي أو المبسّط والشيمائي، وحيث نرفض أيضاً البغمالونية السياسية والتكنولوجية وسحر القاهرين.

والمقصود هو، في مرة أخرى نقال، الدعوة للتحليل والنقد، أي للتعضية والمُعنية لما هو فينا غير مسمّى، وغير واضح، وغير مكتوب وغير متمايز؛ ثم لما هو رسمي، وعلمي، ومنمّط. وكلّ ذلك كي نفهم الذات، ونحسن بعدئذٍ إعادة التأهيل والضبط. فمن الظن الذي هو إثم، بل وجهل، التشكيك بالصارخ في الناس أن أعيدوا النظر في مناهجكم وأفكاركم تبعاً للمستقبل، وعلائقنا مع عالم الأقوياء، وحيث العالم صار كقرية بسبب ثورات العلم والاتصال والإنتاج. ومن المشاعر اللاشريفة مشاعر بالإثم والذنب، بالندم أو بالخوف، قد توجد أو تنسب إلى ذلك الواعظ الصارخ في جماعته وفضائه وثقافته قائلاً: احذروا نرجسيّكم، فهي عدوتكم! اعملوا لتغيير ما في أنفسكم وحقلكم.

(1) وكلها مصطلحات تعبّر عن حالة التوتر القائم بين الوعي بالواقع والرغبة بتحقيق القوة والعافية على الصعيد «الدماغي»؛ وليس فقط على صعيد المال والسلاح. والإيمان على مثل تلك المصطلحات اضطراب، ودليل على نقص الصحة النفسية الراهنة. كما قد يكشف لنا «تلدّنا» الشائع بالتصورات المريحة أنّ خطابنا الحالي دفاعي، ذاتي التوجّه أو ذاتاني، ردّ فعل، متقلّب، نضالي، أيديولوجي...

19 - عوامل العلاج العامة، أخطوطة مشتركة بين الإنمائي والوقائي والإشفاي :

لعل المعافاة من تلك الثقافات، أو الفُكرات، لا تكمن فقط في معالجة تشويرية للحقل العام واللاوعي والخطاب باتجاه تكوين الرُشد في المجتمع والاستقلالية في ثقافته. فهناك أيضاً، إلى جانب ذلك، عوامل يجب أن تُفَعَّل وتُحَيَّن كي تزول الايديولوجية الأحادية، وتنغرس الحرية لظهور الثقة بأن قراءة النص (المعنى الواسع لكلمة نص) ليست محصورة بفئة أو شريحة أو نظرة. فالقراءات متعددة؛ ولا سلطة لسلطة واحدة تحتكر وتهيمن. بذلك يتحرر الحقل، كما الوعي، من أي خطاب ينصب نفسه ممثلاً للحقيقة، والطريق المستقيم، والمثل الأعلى الواحد الذي يفرض نفسه سلطاناً يسد المنافذ على من لا يتبعه ويقرّ بعظمته. وبذلك أيضاً دعوة لأن تتحرر طاقات الإنسان المكبوتة؛ وتفتح المواقع المقفلة المستحكمة على جُلّ مناهج العقل، أو على أنوار العقلانية، وعلى التصور الحدائني للإنسان المتكيف مع «خصائص» الصحة النفسية العقلية أو مع «صفات» المواطن الذي يعيش للعصر الراهن وللمستقبل أيضاً الذي يتكوّن أمامنا كل يوم وبلا توقف.

لا يعني ذلك أن الثقافة المعافاة، المتزنة والتي توفر التعضية والأمن والحماية للنحن الراهن المستقبلي، تتأسس على رفض كل ايديولوجيا وكل قطاع ما وراثي؛ فالماورائيات بُعدٌ أساسي في الإنسان، أو البعد المتعالي في الإنسان والمتضافر مع العقلاني والبيولوجي. ولذا فإن تلك الثقافة المرغوبة للذات المرغوبة [المثالية] لا تخاف من دراسة الماورائيات وقراءتها في ضوء المقاربة التاريخية. فلتك قراءة لا تخيف أحداً، ولا تهدم تراثاً أو تشكك في إيمان؛ وهي تضيء، وتُثري، وتُغذي قطاع العقلانية المحضة، وتحفز أو تحرض وتوتر. فما هو مغاير أو سلبي، مخاصم وصعوبة (را: قانون الصعوبات) أو أزمة، يمازق؛ ومن ثم يحرك باتجاه إعادة التعضية، وبعث الضراية، وتوليد المعاني المتنورة. هذا، علماً بأن عالم الماورائيات غير محصور ضمن عالم الغيبات والنبوات.

تحتاج الثقافات [الأنثقة]، أو العوارض الفكرية التي حللناها أعلاه، لما يخلخل شروطها؛ أي لما يقوّض ويفجر من الداخل، ما يؤزّم ويصمّم. فما هو يتحدى ويشير، أو يستثير ويستجّ، ضروري لأنه يحرك الهاجع والمستقر، المفعم ثقة بنفسه ومواقفه. وما ليس يشبهنا فكراً وایدیولوجیة هو حاجة حیاتیة، وضرورة تكوينية، وقدرة تغييرية، ودفع باتجاه إعادة التكيف الايجابي مع المتغيرات والمتغيرات...



ينعرج التفكير الفردي، كما مرّ، بابتعاده عن مبادئ وأحكام، أو عن المعايير بل وعن قوانين التفكير. كذلك فإنّ للفكر، أو للعقل من حيث هو أداة تتيح أو تحاكم، من حيث هو جهازٌ يعمل، قوانين يعمل بموجبها. إن للتغيير شروطاً، ويخضع لقوانين موضوعية من النمط المعروف في علوم الإنسان الاجتماعية والنفسية والاقتصادية. ولقد استندنا بقوة، في مواقفنا وتحليلاتنا أعلاه، على تلك القوانين؛ وعلى أنّ الصحة النفسية، أو العلاج النفسي، علم. فلهذا العلم ميدانه الخاص، ومصطلحاته وموضوعاته الخاصة به. ومن المعروف أنه محكوم أيضاً بقوانين هي روابط عامة، أو تفسيرات عقلانية شَمَالَة، للظواهر والتحوّلات... تلك هي أيضاً حال طرائقنا في إنتاج المعرفة، وفي تطوير الحقل أو في تعديل الشخصية: كلها ظهرت لنا طرائق تخضع للتفسير؛ وقابلة من ثمّ للتغيير عند توفر الشروط والوعي، الحقل والعقل. فهنا نخضع لقوانين، ومبادئ. كما لَقَطْنَا الحكم عينه على القوانين التي بها تتنازع الثقافات، وتتبادل الأخذ والاستعارة، وتتطور وتتعدّل. إنّ قدرة الإنسان كبيرة على معرفة تلك القوانين في اكتساب المعرفة، أو إنتاجها وانتقال المهارات، على صعيد الفرد والأمة. من هنا تكون أيضاً قدرتنا كبيرة على التغيير والتعديل، على الاطفاء المتضافر المتداخل مع التدعيم والإنماء والإشفاء، إنّ في مجال المجتمع والشروط المادية أمّ في دنيا السلوك والتقييم والرؤية.

الجلسة الثالثة

إعادة تعضية الشروط الاجتماعية والبنى المادية من أجل الصحة النفسية للفكر أو في سبيل تحرير الإنسان

يتلّون العلاجنفس، في الفكر العربي وحقله، بمحليات كثيرة وخصوصيات تاريخية تعطيه خصائص، أو مقومات، النظرية الراسخة المنفتحة على كل إمكانيات الاغتناء المستمر مع محاوره المعروف المتحرك في العالم الانمي.

كذلك فإن من السهل مقارنة نظرية عربية، خاصة وأصيلة، في مجال النقد الحضاري للمجتمع، وفي العدالة الاجتماعية، وفي مجال نقد الدولة ومؤسساتها أو بطموحاتها وذاتياتها.

إنّ تطويرات الحقل، بإعادة تعضية الإنتاج والتوزيع والعلائق والقيم، ضرورات حتمية من أجل تعزيز الصحة النفسية للإنسان والوطن والجماعة والمستقبل؛ ومن أجل إعادة تأهيل التضامنية الخلاقة بين الجسدي والعقلي والعلائقي.

1 - إعادة قراءة علاقة الذات بالحقل ، أو بواسطته وداخله ومعه :

لا تكون دراسة سلوك الحي سليمة إلا إذا عالجت مرتبطاً بتفاعل ودينامية مع حقله؛ أو متحركاً ضمن أوضاع اجتماعية اقتصادية، ومنغرساً في بنى واقعية مادية وشروط تاريخية. فما أسمىناه «الذات العربية»، أو الممثل العام للتاريخي والتفكير والاتجاهات (وهو ممثل دينامي منظم في أنماط)، هو موضوع ذهني يجب التقاط تطوراته على خلفية واقعية وعلاقات اجتماعية إنتاجية، وعلى الإيمان بأن لذلك التصور الذهني استقلالية غير قليلة حيال تلك الخلفية والعلاقات أي غير محكومة بسببية آلية تجاه تلك الخلفية وتلك العلاقات. ما نحلله هنا هو دور المجتمع في تكوين الفرد، ولا سيما في صحتنا النفسية، وفي تهيئة المناخ للجنوح. فمجتمعاتنا ما تزال تكشف عن وفرة اللامنظم، والنقص أو السوء في الإنتاج وفي التوزيع، والمغذّي لعوامل القلق على الوجود والمصير أو للانجراح والتكيف الناقص في دار الأمم الأنمي.

2 - إعادة قراءة لدور الحقل ومسؤوليته في الجنوح وانعدام الصحة النفسية :

ما يزال مجتمعنا «خارجياً» أو، في تعبير رائج، عائداً إلى المجتمعات السابقة على الرأسمالية وعلى ما بعد الرأسمالية (هذه الرأسمالية الحالية). فهو ليس بقدر من النمط الصناعي؛ ولا هو منظم بالوية، أو بانضباط الآلة ودقتها، وعقلانية مسارها. تتحمل مؤسسات المجتمع وقوانينه، أو النظام السياسي الاجتماعي القائم، مسؤولية في عمليات الصحة النفسية للمواطن. فواجب المجتمع إعداد التشريعات المتكيفة مع العقلانية ومطالب الصحة النفسية في مجالات المدرسة، والزواج أو العائلة، والمهنة والوظيفة، والعمل أو الفراغ، والشيخوخة... كما يتحمل المجتمع مسؤوليات وافرة زاخرة في مجال الإشفاء، والتعزير، والطب النفسي الوقائي، وبث المعرفة المطورة، والتخطيط،

ومشكلات المعوقين، والجنوح، والمرضى، والتخلف العقلي، واللاتكيف... وهكذا فقد صارت الدولة تقوم بواجبات لتحقيق حاجات الفرد للنمو والازدهار اجتماعياً، واقتصادياً، وعقلاً؛ ولإشباع حاجاته للثقة بالمستقبل، وتجنب الخوف على الوجود أو من الفقر والقهر، وحاجات الاحتماء والانتماء والتحقق الذاتي. كما إن ممارسة المواطن حريته، وحاجته للديموقراطية، والشعور باقتداره أي بتأثيره في الحركة العامة للفعل السياسي والمجتمع والسلطة، مطالب أخرى أساسية من الدولة وحقوقنا التي لا نزاع فيها. في الواقع، إن انجرار المجتمع مؤثر في نضج المواطن، ومسعا للتكيف النفسي الاجتماعي أو للشعور بأنه حر مسؤول. فالمجتمع الذي تحكمه العشائرية، والعصبية المتنوعة الممزقة لوحده وتماسكه العام، والمؤسسات الفاشلة، والنظام الاقتصادي القاهر. لا يستطيع أن يكون عاملاً إيجابياً في إعداد الشخصية السوية. وكذلك فإن انقسام مجتمعاتنا على نفسها، وتغليبها لما هو مصلحة الحاكم على مصلحة الشعب عن طريق القهر أو الأقنعة المموهة، ليسا من الشروط التي تحقق البيئة الصالحة لصحة الفكر النفسية أو عافيته. كما سبق أن رأينا أن ثقافة المجتمع، من حيث هي تنتج الضجيج والعنف والتقلب، أو من حيث هي توقع في الأزمات الاقتصادية والشكوك والتعصب، أو من حيث هي ثقافة تخلخل القيم وتضعف سلطة الأخلاق والعدالة الاجتماعية، ليست ثقافة تنمي الشخصية المتزنة المعاصرة...

3- العامل الاقتصادي ودور الوضع الحاضر في الصحة النفسية للمواطن والمجتمع برمته:

جرت تغيرات عميقة واسعة في الرؤية العربية الإسلامية للمعيشة، أو للتدخل المادي الاقتصادي⁽¹⁾، أو لاكتساب الرزق وتوفير اللقمة. صرنا نحمل السلطة مسؤولية، ونطالب المجتمع بالحماية. تكسرت نظرات كثيرة يؤوب معظمها إلى التصوف؛ وكان يغذيها الرضى، أو حذف العقل، أو الاستسلام. قد نجد عند القاع أن «الرزق على الله، ويا رزاق يا كريم»، تعبيرات ما تزال تفسر بالنظرة التقليدية للاقتصادي حيث الإنسان يكسب اللقمة بغصة ثم يقبع «متزهداً» مقهوراً. لكن الواقع الراهن يتحرك باتجاه ما هو مسؤولية وحرية للفرد، وللمجتمع أيضاً، تجاه الصحة النفسية وتعزيز العقلانية في الرؤية والمناهج. لقد صار العقلاني يحاكم الأصبوري، وصار الوضع الراهن اقتصادياً

(1) المقصود هنا بالاقتصادي ما هو إنتاجي وتوزيع وعلاقى وقوى...

اجتماعياً وثقافياً ينافس المخيالي والانفعالي والتجارب القديمة النمطية، في مجال تفسير السلوك المتخيل أو الوعي المنجرح. بماذا نختصر؟

أ/ نختصر ما سبق بكلمات قليلة تضع السببية المجتمعية، أو العوامل التي تتمثل بالمجتمع (البيئة، الحقل النفسي الاجتماعي، الوسط المدرسي والعائلي) في مكان رفيع ومكانة مؤثرة. فقد أخذت السببية، التي هي موضوع من أشهر الموضوعات التي تلخص الذهنية العربية الإسلامية، تتسع وتوضح أكثر فأكثر ببروز التأثير الذي يقوم به المجتمع. وهذه الجدة تؤكد أن الرؤية التقليدية للسببية عند أهل الجمهور، وعند المتصوفة أو في أهل الكرامة، وحتى عند أهل البرهان⁽¹⁾، تحتاج هي أيضاً لأن تخضع لتفسير جديد أو للتأسس على منظور مختلف يستوعب المأثور وينفيه ويتخطاه. فقد صار التفسير دائرياً، تعددياً، محكوماً بعوامل متراملة. وصارت العلّة قانوناً تجدر معرفته كي تستطيع حرية البشري أن تتحرك؛ وكى نعرف مسؤوليتنا، ودور إرادتنا في التاريخ وضمن شروط اجتماعية اقتصادية راهنة ومستقبلية.

ب/ ونختصر أيضاً جانباً من تطور جرى، ويجري عميقاً متزايد الاتساع، داخل شبكة تصوراتنا التقليدية للاقتصادي، أو لرؤية المواطن إلى قضايا الإنتاج والتوزيع (أو لعلاقات الإنتاج، وللقوى والوسائل المنتجة). ففي كل ذلك نسير باتجاه ما يقطع مع التقليدي، وما هو مغاير لما كان مقبولاً سائداً، وما هو تصورات غامضة أو أفكار وآراء قليلة التماسك أمام محك العقلانية وحقوق الإنسان. لقد أضحي خطابنا في الاقتصادي والعلائقي والفعل السياسي خطاباً يحلّل، أكثر مما يعظ أو يحرض، الواقع وفق منظور جديد هو: قيم الديمقراطية ومجتمع العدل والانفجار السكاني والحرية. فمثلاً، سنرى أدناه، في الباب الثالث، أن التكييفانية تقضي برعاية الطفولة في العائلة والمدرسة، وبالإنسان الأضعف في مجال العمل (راجع الفصل الثاني، مشكلات المرأة العاملة) حيث تجدر التشريعات التي تحفظ لكل حقوقه ومستوى إنسانياً تقيه الجنوح والاضطراب والانظلام. ومن الحقوق المكتسبة الأصلية، التي لا نزاع فيها ولا مجال للقضاء عليها، حقنا في أن تكون مستويات العيش (الاقتصادي، التقني، الإقامي، المدرسي، السكني، الثقافي، الفني، الحضاري...) خالقة للشروط الضرورية الموفرة لتعزيز وإشفاء صحتنا

(1) أدى الاختلاف في تصور السببية، داخل هذه القطاعات التقليدية (برغم تدخلها أو برغم أن الشخصية الراحلة تجمع الرؤى الثلاث معاً) إلى اختلاف في المنهجية، وفي إنتاج المعرفة، وفي التقييم.

الفكرية. ومن جهة أخرى، تقوم البيئة بدور تدعيمي سلبي لانجرافات في السلوك وفي الثقافة: فقد تعزز البيئة، بعواملها الاقتصادية والثقافية الجارحة، اللاعقلانية والجنوح؛ وليس فقط الاضطراب وانعدام التوكيد الذاتي⁽¹⁾. أما الدور التدعيمي للبيئة فيكون إيجابياً إذا عمل على تعزيز انغراس العقلانية، وخصائص المعاصرة، وتنظيم المكان والزمان والعلائق في المدرسة والعائلة والمهنة وثنى حلقات المجتمع المتداخلة.

4 - توترات الفكر الاقتصادي العربي المعاصر، توجهاته الكبرى، محاولة تنميته:

الاهتمام بوعينة ما هو ظلي ومعيوش، ما هو مخيال ورمزي ونفسي⁽²⁾، اهتمام يفتح على النظر العقلي ومن ثم على الارتباط بالإرادة التكوينية المتناقضة. يسري ذلك في الممارس والفكر، في الاجتماعي والاقتصادي والعلائقي: هنا يبرز العامل الاقتصادي أساسياً في سيرورات إعادة ضبط الذات، والمساعي للتحكم بالوجود للسيطرة على المستقبل؛ كما تبرز أيضاً مصطلحات ومرجعية وصور لاواعية تُسير على نحو متجدد دنيا الإنتاج وعلائقه وقواه، ودنيا الكسب ومستويات العيش ومجال اللقمة. فقد انجرحت ايديولوجية الاقتصاد العرفاني؛ وتخلخلت مفاهيم التدخيل والانفاق والادخار في العقلانية [العقل المؤمن] السلفية حول ذلك الشأن عينه. أما ما هو عائد إلى الفكر الاقتصادي المعاصر فهو يزرع بحيث تنبني فلسفة للهَم الاقتصادي متميزة بالأنسنة، وبكل إنسان بمفرده وفي كل منطقة أو، على غرار حال الطب النفسي العقلي، بهذا الإنسان المشخص العيني؛ وليس المشملن العام، «القطعاني» أو المعتبر آلة أو رقماً، بلا وجه وبلا اسم، غفلاً مهملاً، غائباً مجهولاً مغيباً.

لقد جرت تغييرات عميقة وممتدة في الحقل، والعلائقية؛ كما في الشخصية (المنتجة، الادخارية، الاستهلاكية، الطفيلية، إلخ)؛ لكن التغير المرغوب المرهوب، والذي يما يزال غير كافٍ ولا مؤثر، هو التغير الذي لا بد أن يرافق، وأن يُراقب، الخطط التنموية، ومخاطر الاستثمار الدولي⁽³⁾، وخصائص النمط الصناعي المتميز بالصرامة،

(1) كما يقوم بالدور السلمي عينه المعاليج النفسية، أو المفكر العقلاني الملتمز، بسكوته عن الاضطراب في السلوك؛ أو عن التخلخل في القيم والمثل؛ وعن العوامل المهددة للمجتمع المتطور أي للتكيفية المرجوة للشخص والفكر.

(2) يُستساغ جمع هذه الظواهر تحت اسم: قطاع اللاعقل (را: علم اللاعقلي واللاعقل، الملحق).

(3) قا: ج. برتان، الاستثمار الدولي (ترجمة زيعور، ومقلد، بيروت، دار عويدات، ط 1، 1970)، صص 29-75، إلخ..

والانضباط الدقيقين للعاطفي ولقطاعات الشخصية كافة. أما الثورة الكبرى، في مجالنا هنا، فتمثلت في الانفجار السكاني، والوعي بتلك الطاقة الإيجابية لكن المرعبة معاً⁽¹⁾؛ وفي الوعي بالفقر والظلم والانقلاب؛ وفي الرغبة بتوظيف ما هو موارد طبقاً لما هو أمثل ولما هو رفيع للمستوى الإنتاجي؛ وفي عقلنة حقوق المواطن الفعلية وأدوات التنظيم والتدخيل والاستثمار.

في مضمار الفكر الاقتصادي، في مضمار التنظير المحض ومحاولة رفع الشأن الاقتصادي إلى فلسفة تنظر من أعلى ويشمولية لما هو مصلحة الجماعة في نشاطها ورؤيتها للعمل والعلائقية، نستطيع، تسهيلاً وتعجيلاً، إقامة النمطة التالية للتيارات المتصارعة المتداخلة: أ/ النمط المتوجّه من الواقع والمتفني بالفكر الليبرالي. هنا تيارات عديدة لكن متقاربة؛ ونظريات ربما يقال فيها إنها رخوة. مرجعيتها عالمية، ومردودها مقبول؛ ب/ نمط السلفية المحدثّة، والأصولانية المتشدّدة، والتيارات الإسلامية النزعة والطموح؛ ت/ نمط الاشتراكيّات، والنظريات الجماعية، والترجيح الانصداثي للنظرية الروسية السوفييتية (حتى منتصف الثمانينات، والعائدة ربما على نحو جديد بعد فترة) المتمركزة حول الدولة وبعض التلوين لمصطلحات اقتصادية هي أصلاً غربية. فكيف يتعامل الفكر النقداثي مع هذه المذاهب المتصارعة المتصارعة؟ هل نعيد كلّ منها إلى مرجعية طبقية، أو إلى «هموم» شرائح وفئات يفتش كل منها عن مصلحته وأولوية «جماعته» وانتماءاته؟ ذاك مدخل، وخطوة في المنهج أولى وأساسية، وأداة كاشفة تقيم الفرز بين الميادين، بين الأيديولوجيات، بين أنماط الوعي. لكن ذلك التوفير للمعطى والمضمر لا يكفي؛ هو نافع، خفّ وهجه ويتنظر إعادة التوجيه أو التحليل والتدقيق.

أ/ لعلّ أسهل قطاع على النقد السهل هو قطاع السلفية والأصولانية الذي يستهوي، ويجذب إليه، بسبب ما فيه من أيديولوجي، ومشاعر، وتذكير بالنعيم الأرضي السابق، وذويان اندماحي في «الأمّ الحامية»، ومهدوية أو «مدينة أوليائية» قابلة للتحقق:

(1) تورد جريدة «لو موندي» الفرنسية، في 15 آذار 1991، يوم مراجعة هذه الورقة، عن المغرب العربي، بابتهاج: «ديموغرافية أقل تفجراً، الخصوبة في انخفاض... هل يجب أن نخاف من المغرب؟ غالباً ما تبدو أفريقيا الشمالية، بسبب الخصوبة في الولادة، بمثابة تهديد أو كمناطق ضغط ديموغرافي على أوروبا السائرة نحو الأصيل... صار المغاربة يشكلون 40% من الأجانب المقيمين في فرنسا... كان جاك شيراك قد توقع، في 1985، أن يبلغ عدد سكان أفريقيا الشمالية، في سنة 2025، 4 أضعاف سكان أوروبا (أي أكثر من مليار نسمة...)».

لتحقيق العدالة، والمساواة، والحرية، والاستقلال الإسهامي في نظام السوق والبضاعة. إنَّ المخيال والرمزي، الظلي واللاواعي، عامل شديد الإيحاءات هنا؛ ومثير قوي لتحريك وتجييش ردِّ الفعل الكامن فينا ضد انجراحنا الاقتصادي السياسي، وضد حسدنا للوفرة والدقة والآلة في الأنظمة «الغربية» أو الليبرالية، وضد واقعنا المُتأزق والحقل الذي لم يوفر بُعدَ الحقوق للإنسان والمستقبلات. وبتكرار تفصيلي وظيفي، تتحرك هنا المصطلحات الاقتصادية الكبرى على مرجعية شديدة الانغراس، سريعة التأثير والإثارة، متغاذية مع صور لا واعية محرّكة لنا انطلاقاً من التجارب القديمة أو الخصائص المميزة المحلية في الحضارة. إلّا أنَّ هذه التيارات تبقى الأقدر التصاقاً بالوعي والإرادة، وتميّزاً وشموليةً، في عمليات إعادة تعضية الذات ومعنيتها إزاء النظام المتحالف (نظام السوق والبضاعة والاقتصاد الحر) القائم راهناً وإزاء الدار العالمية للإنسان... وبرغم انتصار هذه الموسعة، ومنها هذا الجزء، للحلول التقنية وفعل الاقتصاد والعوامل التكنولوجية، وبرغم رفضنا للتحليلات أو التأويلات السهلة الأيديولوجية، فإننا لا ننكر إمكان اغتناء فلسفتنا في الإنسان والضلع الاقتصادي للفعل والعلائقية بتلك التيارات النشطة والجديدة. ولعل أعمالاً ظهرت خلال التجربة الناصرية في السياسة والاقتصاد⁽¹⁾، ومفكّرة أو مدكّرة ببعض تجاربنا المحلية الأخرى، ما تزال جاذبة تدعو الفكر العربي النقدي لتعميقها وللنظر المشكّك حتى في الأسس والمرجعية لنظام اقتصاد السوق، وللدولة الليبرالية والفكر الغربي وحقوق المواطن في تلك الأنظمة والأيديولوجيات.

من جهة أخرى، نرفض النظر التوفيقية في «الرؤية السلفية». فهنا أيضاً يتطهر الفكر من البلاغي والطنّان، من التقريظي الدفاعي، بمقدار ما يرتفع إلى النقدي، وتحليل المناهج وتعضية الإشكالي والمرجعية والمصطلحات. ومن السويّ أخيراً أن يرفض الفكر الاقتصادي للمستقبلات العربية تمييز التراث كأداة جداء تذكّر بحداء الأم لطفلها؛ أو بخطاب الأب المضطهد أو الرافض لاستقلال الابن والتجدد؛ أو بخطاب الابن المنرجس لأبيه والمسفل لغيره، المضخم لماضيه والمضحل لحاضره. ففي كل تلك الخطابات مواقف عائلية وطفلية؛ وإوالات اعتمادية ناقصة التكيف، بل وقسرية لا واعية.

(1) للمثال، را: م. س. قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1951؛ العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1954. مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1959. م. ب. المصدر، اقتصادنا، بيروت، دار الفكر، ط 3، 1969.

ب/ لعل الأهم هو تحقيق التكافل الاجتماعي الإنساني، وأنسنة الاقتصاد، بحيث يرتفع المستوى الإنساني في كل منا، وينزاح الفقر والظلم والفقر، وتقود الديمقراطية والحرية العلاقة والحقل والفعل السياسي والحركات الجماعية. وبكلام يفضح الانجرار والتوتر، وتقوده الرغبة بالآتية للأمن وإشباع حاجتنا للأمن والاحتماء والاطمئنان، فإننا بحاجة مستمرة للنظر، وإعادة النظر، في حل مشكلات الفقر، وفي الملكية الفردية بوظائفها وحدودها، وفي فلسفة العمل والملكية العامة، والنظام الاقتصادي برمته، والصراعات الاجتماعية الاقتصادية، ومشكلات التلوث والآلية القادمة، وطغيان الشملة، وهيمنة الدولة، وتَجَبُّر الإعلان، والعقل الماروغ...

والمهم أيضاً أن التغيير في الهم الاقتصادي، في الإجابة على حاجيات الإنسان والمجتمع المعيشية، صار يبدو جلياً في فكرنا اليوم؛ بسبب أن ذلك العامل مؤثر في انهيار المجتمع وصحة المواطن: في الجنوح، والاعتداء على القانون والقياس "سبك العائلي، والصراع المدني البيني ومع المجتمعات الأخرى، العنف... فالخوف على المستقبل الاقتصادي، وانجرار الشعور بالافتقار والحماية، والوعي بالفقر وسوء التغذية أو بنقصها، بل والتخمة والبَطَر والرُّع والغنى الناتج بوفرة وبطالة (بلا عمل)؛ كلها هذه عوامل تهدم الآتية، وتثر القلق والاختلال بين الأنا والحقل وفي داخل الأنا... وبالمقدار نفسه من التأثير والفعالية يكون أيضاً السعي لإعادة التأهيل النفسي الاجتماعي؛ فهذا لا ينجح إن لم يتوفر استيعاب الجرح الاقتصادي ولأمله وإعادة معنيته. إذ هنا قانون، أو ما يشبه القانون، يتحكم في التدهور كما في الازدهار، في التفكك كما في إعداد الذات (الفرد أم الجماعة) للأهلية والتقدم (فا: المعاني النسبية للتقدم).

تفجر هنا مكبوتات ورمزيات ومشاعر مرتبطة بالتقدم: تحيطه وتحركه أيديولوجيا خاصة، ويبدو أنه صار ميتافيزيقا، وفكرة ماهوية، وأسطورة من أساطير الغرب الراهنة. يلبسنا، بمقدار ما هو حقيقي وفعلي، اعتبار التقدم غير محصور بأمم تميز بتغلب التكنولوجيا [التقاني] وبهيمنة الآلة؛ فليس هو محصوراً بمعيار آحادي يقسم الأمم شاقولياً وتفاضلياً طبقاً لانشطار [انفجاء] هو: أمم تمتلك التقنية الوافرة؛ وأخرى لا تمتلك تلك الأداة الممتازة (والمحسودة، المرغوبة جداً عندنا؛ ويحق). ويتفسر، هنا، بعد أيضاً، هجومنا على الآلية؛ ذاك حق وصدق. فالفكر يرفض الشملة، و«تجوف» الإنسان أو تكديسه ورميه في الفراغ والخواء، وتغييب اسمه ووجهه... إلّا أنه يتفسر، وهنا مفعول اللاعائد والمجروح، أن رأسمالنا الرمزي، وصعوبات الاعتراف الواضح بالفشل ونقص

الكفاءة، عامل يدفعنا إلى رفض الكشف عن جرحنا الترجسي الجماعي، وعن مشاعر القصور والغيرة والصُّد... الأهم، بعد أيضاً، أن نعي ما هو تعويضي وتبخيبي، تسفيلي للآخر وتضخيم للأننا، في رؤيتنا للحضارة المتقدمة، وللمرغوب والتكيفاني. ولعل المخيال وما هو نفسي، ظلي ورمزي وايدولوجي، عامل، من عوامل أخرى، يجعلنا نضع العدالة الاجتماعية، والتكافل أو التراحم الاقتصادي الاجتماعي، في المنزل الأولى. وربما يكون ذلك العامل هو أيضاً المفسر لرفض مقولة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، ولمقولة الصراع الاقتصادي الاجتماعي وفي سبيل النفع الفردي المصلحي (المقدس للمال والاستهلاك والمَتع الحسية)؛ وذلك رفض هو، عند القاع، ناجم بسبب أو نتيجة تحركنا على منصة مقولة هي: توحيد النظري والممارس، المادي والفكري، الاقتصادي والروحاني، الأمم والبشر، النسي والمطلق، قوى الطبيعة، المناهج والرؤى...

5 - نحو عقلنة المجتمع، التجسيد للعقلانية هو المجتمع المعقلن، إعادة تأهيل البيئة:

إعادة تأهيل البيئة للاضطرابي طريقاً إلى استيعاب الاضطراب. ومحاربة الانفعالي أو المرضي، والمولد للجنوح وما هو قلق واحباط وصراع، تكون في جانب منها أساسي محاربة للعامل الذي أنتج ذلك المرض أو الجنوح أو العُصاب النفسي الاجتماعي.

تقوم البيئة المتزنة بدور الدعم والمساندة في مجال الإشفاء؛ وهي أساسية لا نزاع فيها أيضاً في مجالات الإطفاء والوقاية والتعزيز. فقد رأينا أن الفرد لا يتحمل بمفرده مسؤولية الصراع والاحباط؛ وأن الوعي ليس هو وحده المفسر لكل شيء في الواقع والتاريخ. فهذه الرؤية المثالية للوعي تُغفل دور العوامل الأخرى الفعالة، وتتجاهل المحدودية والنسبية أو الشروط الاجتماعية التاريخية للحرية وللعقلانية ولدور الفرد.

إن انسياح العقلانية في مؤسساتنا ونُظُمنا، في سلطات الدولة وفي الفعل الانتاجي والسياسي والتواصلي، ليس فقط مطلباً يحقق المستقبل المرغوب المخطط له. إنه أيضاً نتيجة تفرضها التحليلات لمشكلات الصحة النفسية لذلك المجتمع؛ وللمواطن. فكلما اتسع انبثاث العقلانية في التنظيم والتواصل، في البنى والقوانين والوظائف، وكلما تعمق انتشارها، ازداد وتعمق انبثاثها وانتشارها في الفرد عينه. وبالعكس؛ فبذلك فقط تتوفر الشروط والامكانات لتطوير ايجابي لكل من العقلانية، وللمجتمع، وللمواطن. وبذلك

أيضاً تصبح العقلانية مغروسة في السلوك، وفي التواصل؛ أو في المجتمع والمعيش واليومي والمؤسسات والثقافة. وتغد العقلانية ممارسة، وتطبيقاً، وتعبيراً عن نضج أو رشد حي. وهنا العقل يغدو اجتماعياً: يسري في أوصال البيئة والمواطن والتواصل والتغير؛ ويكف عن أن يبدو كبنوة مستقلة، وفكرة ما وراثية محضة، ونموذجاً مثالياً قائماً بذاته خارجاً عن الواقع والتاريخ؛ ويتنقل تأثيره أو تتعمم نجاحاته وتتوسع مجالاته وحدوده...

6 - العقلانية، قدراتها، قيمتها الأكبر والكبرى، معوقاتنا اللاواعية والحقلية:

العقلانية النقدية المقصودة ليست المرادف للوضعانية القديمة، أو لتلك التي يحمل لواءها ز. ن. محمود تحت اسم الوضعية المنطقية؛ ولا هي النزعة الدارنعية المعشنة هنا وهناك خفيةً حيناً وواضحةً حيناً آخر عند بعض مفكرينا المعاصرين. كما أن العقلانية المؤنسنة المؤنسنة مختلفة عن خطاب البنيوية في العقل أو حيث تغلب البنية (واللاتاريخي، والثابت المسبق والقوانين أو المبادئ) وإضعاف الإنسان. ومن جهة أخرى، ليست العقلانية إلغاءً للأبعاد الأخرى في الإنسان. فالإنسان واحد: يترابط فيه الاجتماعي والعقلي والبيولوجي؛ ويتضافر فيه على نحو حي دينامي جذلي، في كل متفاعل عضوي، الجسدي والايديولوجي والمعرفي، أو النفسي والعقلي والروحي، المطلق والنسي والواقعي، المعياري والنقدي والوصفي، الجدلي والميكانيكي والدارنعي، كيف ينتج العقل وماذا ينتج قيمة ما ينتج، الكينوني والمعرفي والقيمي...

تكون العقلانية النقدية إذاً رشداً متكاملأ، حياً ضرامياً غير متته ولا مشبع، وتنظيماً متضافراً لوحدة الإنسان [أو المجتمع] بأبعاده كلها. فالرشدانية هنا نضج متكامل، وترابط متماسك، ودينامية منغرس في الاجتماعي والبيولوجي والثقافي. بيد أن العقلانية لا تكفي في علاج المريض النفسي بل، وعلى نحو دقيق، ليست شافية في بعض الأمراض النفسية، أو الثقافات، أو الأفكار، أو السلوكات: فالإقناع، وتقديم الأدلة المنطقية، والتوجه المباشر من السبب إلى النتيجة، والتفسير بالأسباب، طرائق عقلية تقف بوجهها مقاومات لا واعية.

لماذا قد لا نستطيع بالعقلانية وحدها بلوغ هدف ما من مثل إقناع رجل بترك سلوكه اللاسوي أو الجانح أو المضطرب؟ فالمدخن، المصاب بخوف لا سوي من قطة أو مكان عال أو حشرة ضعيفة، العصبي، القلق أو المحبط، المصاب بانهايار عصبي أو بتعب نفسي، هل نستطيع دائماً إشفاءه بالتوجه إلى عقله أو بأن نقدم له المعرفة المنظمة

المنهجية والتي تعطي المردودية الأسرع والأنجح والأدق؟

لماذا تتصف العقلانية في البلاد النشيطة صناعياً بالتمركز حول الذات، وبتمتيع عبادة المال والمصلحة الفردية؟ هل العقلانية هي الأداة التي تُفرض انفعال المرء على نفسه، وتمحوره حول الآلة والاستهلاك والاقتناء والتسطح والطرائق الميكانيكية الخطية في العيش والتفكير والمحاكمة؟ نريد العقلانية لأن لا منهجية أقدر منها على التفسير والتحرير، ولا رؤية للوجود والنظر والقيم خارج رؤيتها أو معادية لرؤيتها ونسغها وتكييفانيتها. ونريد، وبالتالي أو لتحقيق الرغبة العقلانية عينها، الشروط والبنى التي توفر بروز العقلانية وتطويرها. فالروح والجسد هنا وجهان متكاملان للدينامية الواحدة. أما العقلانية من حيث هي منهج، وهي الأقرب للتوق والأقدر، ويتكاملها مع المنهج التجريبي [الأمبريقي]، فستوصل الإنسان إلى الرقي بعلومه الاجتماعية والتاريخية وعلومه المضبوطة أو الطبيعية. وتلك العقلانية، ومن حيث هي ضرورة منهجية، هي المنجرح المطلوب، الناقص والمنشود: بها وحدها نبني الأداة المعرفية القادرة، والمنتج الثقافي والناجح، والمكثف الإسهامي، والمحاكمة الراشدة للقيم والمعايير في السلوك والعلائق. بتلك المنهجية ننقي (ونُشفي، أيضاً) القواهر؛ بتلك الرؤية التحليلية النقدية نعرف ونُنمي ما يدعم السلوكات الصحية في الجسدي والنفسي، في الاجتماعي والروحي.

7- نقد العقلانية في المجتمع والفكر عند أهل التكنولوجيا المقدسة:

من المعروف، ومما رأيناه في هذا الكتاب، أن المجتمع الشديد الصناعة (وما بعد الصناعة، ما بعد الرأسمالية، ما بعد دولة المؤسسات...) ذو خصائص تسهل ملاحظتها من الخارج ويدون أدنى اعتساف. فهو مجتمع الناس المتشابهن، وذوي الاستجابة المتماثلة على المثير الواحد. فالجماهير استهلاكية، وتلتذ بسيطرة المال، وتعاني من اللحاق به، ومن رغبة الاقتناء... وينكشف أمامنا أن العقلانية التي يصف بها الغرب نفسه، والتي تنتج الكثير والدقيق والواجب تصديره أو فرضه، لم تقض على تناقضات عالم الرأسمالية، أو نظامها السلعي والطبقي. وما يبدو أنه دقيق التنظيم والانضباط، صارم كالألة أو بعيداً عن الانفعالي والأهواء الشخصية، لم يقض على ما هو غير منطقي، ولا على ما هو وحشي وعنصري [عِرقي] في الإنسان والعلائق.

لا يبدو على صعيد المجتمع، كما على صعيد المواطن، أن العقلانية (التي نرغبها كمنهج منتج، وكروية في الوجود والتقييم) في الأمم الكثيرة الإنتاج التكنولوجي قد ولدت

الصحة النفسية والتوكيد الذاتي للمواطن. فالجنوح، والإدمان، والصخب، والعنف، والخواء النفسي الذي تحدثه الآلة أو نمط العمل الصناعي، عوامل جارحة للالتزان وهدهو النفس⁽¹⁾. ذلك أن العقلانية الأوروبية سطّحت الشخصية أو تحولها إلى واحدية النظر والمذهب، وأفقية، وجافة غير عميقة. والأدهى هو أن تلك العقلانية في الفعل العلائقي، أو في الفعل التواصل بين الأمم، هي التي تظهر لنا كثيرة الرضوض وعرضة للكثير من الشكوك والمراجعة والنقد. ففي هذا المجال نكتفي بالإلماع إلى المجاعة في العالم، وإلى قضية فلسطين، وإلى السلاح بنفقاته وتوزيعه وطرائق فرضه وبيعته في الأمم القليلة الإنتاج والتنظيم أو المشتكية من الاستعمار المتنوع والتميز بين الأمم...

ويزخر في صحافة الثقافة، أو في الشكوى (أخلاقياً، وإنسانياً، وقياساً للعقلانية على ما هو عقلاني) من عقلانية الغرب، الرفض والتقويض والنقد التحليلي لما هو معروف في السالينية والنازية وتدخلات القوي في سياسة المستبَع أو اقتصاده وأيديولوجيته...

هل نحن نحاكم عقلانيتهم تبعاً لمعيار أخلاقي؟ كلا! فهذا معيار قليل النفع، منجرح. وتلك عقلانية تستطيع أن تبرّر، لنفسها وللغير أو للواقع والمستقبل، الوسائل الهادفة إلى تحقيق الربح، وتغليب مصلحة القاهر القوي ومركزيته وأيديولوجيته، وإمكانية إعادة التعضية الذاتية وتطوير الواقع⁽²⁾. تستطيع العقلانية تبرير الاستغلال الاقتصادي، ولا تجد مجالاً للشعور بالندم أو بالذنب في عمليات تهميش الأطراف وطمس الثقافات، أو في عمليات تدمير قيم الآخرين والرد السادي إن على تاريخهم أم على تطلّعاتهم الاستقلالية المتحررة، وفي إغراق الخصوصي إن في مجال الأيديولوجيا، أو المعايير، أو في الثقافة والخبرات التاريخية والمعرفية.

8 - عينات تطبيقية، دور العوامل الاجتماعية في الإدمان والهرب إلى التسلوي واللّهوانية أو إلى الانفعالي والمخيالي:

كلما ازدادت قبضة المجتمع، بواسطة التنظيم الآلي المُقُولِب، أو من خلال

(1) أعلى نسبة في العالم من الجانحين والمدمنين (والقتلة، والمرضى نفسياً...) موجودة في الولايات المتحدة حيث المجتمع شديد الإنتاج الصناعي الدقيق.

(2) لعلّ قدرة العقلانية الغربية على النقد الذاتي، وعلى النظر في أن تكون حديثة باستمرار أو متجاوزة لنفسها وغير متطابقة مع ذاتها وواقعها، هي أبرز صفة يجب تدبرها.

الشُّمْلَنَّة والكُلِّيَّة ونمط التواصل القائم أو القادم عندنا وفي مجتمعات الغرب، ازدادت عزلة المواطن وغرقه في ذاته حتى إبان حضوره ضمن الجماهير وبسبب تلك الجماهير. وفي تلك العزلة تتولد سلوكات وأفكار ليست في مصلحة الصحة النفسية، والتكيفانية، والرشداية المرجوة للإنسان والتواصل والكُل. إلا أنَّ ما يهمنا أكثر وأكثر أيضاً هنا هو إمكان وقدرة الأسباب الخارجية على جرّ المواطن إلى الوقوع في الضحالة والرتابة، في الشقاء والمأساة؛ ومن ثم في الإدمان على المخدرات والمقاهي ووسائل تزجية الفراغ [اللّهوانية] غير الناجعة. إن عوامل كالفقر، والتفكك العائلي، وإكراهات المجتمع الضاغطة بقوة، لا تهيب للجنوح فقط؛ بل وأيضاً لأقسى العوارض المرضية والقلق. وقد يجد الإنسان في مجتمعاتنا تنقيساً ليس فقط في تماهيات قديمة، وهرب من الواقع، وحلول ناقصة وانسحابية؛ وإنما أيضاً في تعدد الأولاد أو الزوجات أو الطلاق وضلالات أخرى اجتماعية أو خارج البيت والأسرة.

9 - الآليانية [النزعة للتأليل] وتأثيرها في الصحة النفسية للحقل والمواطن، رؤية أخرى:

عرّضنا مراراً، في هذا العمل، بعوامل سلبية تولدها الآلة في وجود الإنسان، وفي طرائق نظره أو عقله، وفي قيمه ومعاييره. وفي الحقيقة، فإن الآلة، بنمطها في الإنتاج والتركيب، لا تتيح لنا حرية الاختيار ولا تسمح لنا بتعيين الموقع الذي نريد. فقد حلت محلّنا، وتحلّ باستمرار وكثرة محلّ اليد والعقل؛ فتدفع بنا إلى التثبيوت والتحرك في علاقات متشبيّهة تعزز الكمّ والاستهلاكي والاقتنائي، وتضعف دور الإرادة والمستوى الكينوني أو «جوهر» البشري... لذلك، ولأسباب أخرى، لا توفر الآلة للإنسان صحة نفسية؛ ولا عودة إلى ذاته والانكفاء عليها لصقلها والاستقلال عن القطيع: تقوده الآلة إلى أن يكون برغياً أو نكرة؛ أو جزءاً من آلة معقدة ضخمة، أو من كتلة هائلة متشابهة تغطي الاسم والوجه والشخصية... (1).

يُوقع التأليل في مجتمع انقصامي، يعيش الفرد ساعات العمل في ظل النمط الصناعي الدقيق ثم ينتقل بعد ذلك إلى بحر مجتمع اللامصناعة، في إليات التكيف

(1) تغدو مشكلات الإنسان استهلاكية، ومشكلات مترقبة يعيش في رتابة وفراغ ومناخ تكنولوجي بحث. وتهزل أبعاده التواصلية فينعزل وينكمش؛ كما يفقد لذة العمل وفرح الإنتاج إذ يستسلم للآلة، وتخمد أبعاد الروح والجمال والكينوني والاعتباري.

السلبية مع المحيط ومع الذات⁽¹⁾. وهكذا يكون إنساننا، في ساعات عمله على الآلة وبالألة، حبة رملٍ أو مجرد رقمٍ أو حركة ميكانيكية مختزلة. إلا أنه في الجانب الآخر من حياته يبقى في مجتمع غير مصنّع جيداً: غير متعامل عموماً مع الكمّ والوزن، مع الحساب والصرامة... من هنا إمكان التخلخل في قيمه، وفي نظره المعرفي، وفي ثقافته وسلوكه؛ وإمكان (وشورط) هزال الاعتباري وما هو خير وجمال أو عاطفة وتعاطف وتواصل روحي. غير أنه من هنا أيضاً إمكان (وشورط) نضجٍ انفعالي، وتوازن داخلي، واستقرار إيجابي خلّاق.

10 - ضرورات تفاعل الكينوني والامتلاكي، اقتناء السلعة واغناء الذات، الاستهلاك وتقليص للإنسان:

يفرض المجتمع بضائعه، ويثير فينا الحاجات والرغبة بالاستهلاك والامتلاك. بذلك يطغى البعد الاستهلاكي في الإنسان، أو ما هو مرتدّ إلى المتع والثروة والتملّك، على ما هو بُعْدُ آخر أساسي ولاصق أو إنساني ومؤنّس في المواطن وقيمه. نحن ضد سيطرة الأشياء، وما هو متاع ومهيمن علينا من الخارج، وعلائق ميكانيكية، وما هو تبادل صِرْفٍ ومنفعي محض. ذلك ضرورة، وجانب من الإنسان؛ لكن ذلك ليس هو وحده المولّد للانزائية وسلامة الفكر. فسيطرة التملّك، وهيمنة الرغبة بالاستهلاك، والتوجه الأحادي إلى الطبيعة والعالم والخارج، ومركّزة الفعل على المادي والتكنولوجيا وما هو نفوذ واكتناز، ضرورات لكن ليست كافيات شافيات. في عملية الذهاب والإياب بينها وبين ما هو فيّاوي، وصممي، وخاص بالإنسان المتحرر من مفروضات المجتمع وإكراهات العلائق والبضائع، عملية لا بُدّية أي لا استغناء عنها من أجل الإنسان. وذلك لأنه، في سبيل الصحة النفسية للمواطن، وللمجتمع أيضاً، يجب أن يقوم التفاعل المتوتر بين ما يرتبط بي ككائن ذي خصائص بشرية وفي جدلية مع جوهر الوجود وعالم القيم، وبين ما هو الجانب اللاصق الآخر، أي حيث أكون. فأنا كائن ينتمي إلى مجتمع يفرض إنتاجه ومصنوعاته، ويخلق في أنماطه القطعانية في العيش والاستهلاك والتصرف. أنا كائن خاص، ومطروح بين أشياء. أنا متشكّل من بُعْدَيْن: أنا أكون؛ وأنا أمتلك. والبُعدان وحدة مترابطة حية؛ وتلك فكرة أساسية تعرفها الفلسفات، والثقافات الشعبية والفصيحة

(1) را: تكييف الريفي للأريض المدني، تكييف السيارة الحديثة مع ثقافة السائق التقليدية وفضاءاته وتواصله الالفظي (يعلّق على السيارة نعلين، أو خرزاً وتماثم، أو شعائر وتعاويد...).

العالمية. كما أنها أيضاً مقولة راسخة في دنيا الصحة النفسية والعلاج النفسي، للمواطن والبيئة أو للسلوك والعلائق والفعل. إذ سيطرة جانب تبتز الجانب الآخر، وتلغيه؛ ومن ثم تنجرح سلامة الإنسان في وحدته وحيويته وتكامل أبعاده.

11 - دور المجتمع في تغذية الفكر بالتجارب في مجال الصحة للفكر وعقلانية السلوك:

لم توفّر بعد المجتمعات العربية، والعالمية، للفكر تجارب متعددة متراكمة في مجالات الإدارة والديموقراطية والأنظمة والمؤسسات، أو للحرية والتنظيم والخطط التنموية والمستقبلية. ومن الواضح أيضاً أنّ مجتمعاتنا لم تحقق بعد للفكر مجالاً خصباً كي تزدهر المؤسسات المرتبطة بالصحة النفسية، ونقد التشريعات أو النصوص المنظمة والمخططة في تكوين الأسرة، والمدرسة الحديثة والتربية المستمرة المتناقحة والمتجددة، والعمل (الوظيفة، المهنة) المرغوب والمتوافق مع ميول المواطن وطموحاته وقدراته. ما يزال فكرنا غير متغذٍ بتجارب محلية، وخبرات وطنية في الفعل السياسي ونقد المجتمع والقيم وطرائق النظر.

ربما يكون النقد الفلسفي المعاصر، في كثرته الكاثرة، قد بالغ في الإلحاح على الطابع الإشكالي وخصائص أخرى (ما وراثي، سلفي، لاقطاني، تلقيني، عواطفني وأهوائي، إجتراري...) للفكر العربي في إنتاجه وأدواته، في مصطلحاته وفي مردوديته، في محتوياته وأجهزته من أفكار ومبادئ نظرية وتصورات. وبكلمة أخرى، لم تكن فعلية مستفيدة خطوات الدهايبية بين ذلك الفكر وبين البنى المادية والشروط الموضوعية. فإن إعمال ذلك الفكر في حقلنا السياسي الاقتصادي الاجتماعي، حرائة وتحليلاً ونقداً ومقارنة، لم يكن إعمالاً محسوساً: لم يعمل ذلك الفكر - إلى حدّ كافٍ - على تجارب محلية أو خصوصية عرفها وأنتجها حقلنا. لم يستند الباحث في الاشتراكية أو في الديموقراطية، في الحرية أو في العلمانية، إلى واقع حيّ، وخبرة ملموسة؛ لم يتعلم بالتجربة والخطأ؟ ولا بالتلمس وملاحظة العيني. وهو لم يوضع أمام مشكلات جرت له، كي يعيد تعضية الحقل الإدراكي. ولهذا، فكأنه في حالة من يحلل الثلج دون أن يراه أو يقطعه، أو بدون أن يمارس المناهج الرياضية والمناهج الدقيقة المعروفة في علوم الطبيعة من تقطيع وتجريب وكميّة.

إنّ الفكر الذي يُنتج بواسطة منهج تأملي، أو بالمناهج العقلانية وحدها، وبمعزلٍ

أو بالغاءٍ للاتجاه التجريبي، يبقى فكراً غير مكتمل المتزوج؛ ولا هو متمتع بطرائق كافية في مجال إنتاج المعرفة والبضاعة. من هنا وقعنا في الإسقاط، والتفاسيح؛ أو أصبنا بفصام ثقافي، وبالتبعية: فالكثير من المصطلحات والسلع لم ينتجها عقلنا الخاص، ولم تكن ربيبة تراكم ثقافي خلّاق حرك تاريخنا وسلوكاتنا وتجارينا.

12 - نحو المجتمع والتربية والفكر حيث يسود الوعي بأن المعرفة تقوم على قوانين، قوانين للمرض وللصحة والتغيير:

رأينا أنّ المجتمع الذي يحمي المواطن عن طريق القوانين والتشريعات، أو بالمؤسسات والنصوص التنظيمية، يحمينا أيضاً من مشاعر بانعدام الأمن وبمخاطر الاعتداء على الكرامة والحرية وحقوق المواطنة. فلأذ يلوذ الموظف (والعامل، والمدرّس) بتشريعات تقيّه تعذّي السلطة والقاهرين والمحظوظين، يؤمن بذلك لنفسه تحقيق حاجاته للاحتماء والتحقق والاطمئنان النفسي والاجتماعي.

تحكمنا القوانين؛ والمعرفة تقوم على قوانين. فالقوانين تقي من المعرفة التي تغذي الذاتاني، وما هو شخصي، وما هو غير مفسّر بالسببية الاجتماعية التاريخية الواضحة. وهكذا تخضع الأحلام، وسير المجتمع، والتغير في الثقافات، والهزائم، إلى قوانين أو مبادئ عامة كلية. والمعروف هنا هو وجوب المرور من العقبة إلى القيمة، من الهزيمة إلى الوعي بها ثم إلى استيعابها؛ ومن المرض إلى البحث عن العافية. كما أنّ العقل يفرض هنا أيضاً وجوب معرفة القوانين واللعب عليها [استخدامها لمصلحة الإرادة والعقل، واستيعابها] في مجال تحويل الوعي بالهزيمة والانجرار، أو بالمأزق والجنوح والبعد السلمي للمشكلة، إلى وعي تاريخي يهيء المكان والزمان، أو الشرط والإمكان، للنقد والاستيعاب، للتغلب على المعوقات والاضطراب، للتحرر من الانفعالي، للوضوح والإرادة العقلانية... فوضع التّمأزق، أو المشاعر الصادمة والتجارب المريرة، أمام الوعي ثم تحت مناهج الدراسة الموضوعية والبعين التاريخية والتوق للشفاء والانعقاد، عمليات معرفية ومنهجية تعطينا القدرة على التغيير. نغدو عارفين بالواقع، وعلى وعي بضرورة الخلاص والتحرر؛ فنبعث حالتنا عن تحقيق الرغبة بالحل، بإعادة الاستقرار للوعي التّمأزق والمأزوم. لا تستمر الصعاب، أو عوائق التقدم وموانع الصحة والنجاح، ضاغطة كالقَدَر. فهنا قوانين تاريخية تفسر التخلخل والرّضة والانجرار؛ وثمة قوانين للنجاح، ولقطع المراحل وتجاوز العقبات. الإنسان هنا فاعل؛ والإرادة سلاح في وجه

الزمن. والرغبة بالشفاء سلاح، وضرورة، واختزال للزمن. لا يستسلم الإنسان للزمن قبل الوقوع في اليأس اللاواعي؛ ولا قبل الانهدام الذاتي، أو الرضى العاجز بالواقع.

يُظهر التحليل أن اضطراباتنا في السلوك، وأوضاعنا «الوراثية»، وبطء السرعة، وسوء الإسهامية والموقع داخل النظام العالمي، قضية تاريخية: إنها وليدة عوامل (أسباب وشروط) منغوسة في أعماق المجتمع التاريخي، وداخل قوانين تحكم الخبرات والتطور والظواهر.

13 - تفسير لغة الجسد والكلام التحتلفظي انطلاقاً من خصوصياتنا، من الخصوصي إلى اللغة العالمية في التعبير غير المنطوق والتواصل الإشاري:

ما يزال المجتمع غير مدرك بَعْدَ إلى حدٍ كافٍ لغة الجسد، أو اللغة التحتلفظية، أو التواصلية غير المنطوقة، الخاصة بالإنسان عندنا. قد سبق الكلام، في هذا الباب، في ميادين الإصاخة والجداجة والأيدية والميمياء والحركياء، إلخ. ومن ثم في الضرورة المنهجية للانطلاق من ذلك الخاص بنا وبحقلنا، بطرائقنا في تعضية المكان والزمان والقربُعدية [البُونية] والأرضي وعلم المسافة إبان الكلام بين الأفراد، إلى ما هو بشري أو عام ومرتدُّ إلى الدار العالمية. ولتأخذُ عَيْنُ: دخل أصدقاء ثلاثة إلى غرفة المديرية، بقصد إصلاح ذات البين بينها وبين أحدهم. كان صاحب الشأن هو الذي أُخِّرَ الدخول إلى الغرفة؛ وكان متردداً، ثم آخر من دخل. ولوحظ أيضاً أنه كان أول من هبَّ واقفاً للخروج عند نهاية الجلسة التي بدا أنها اتصفت بالود والتفاهم والإمحابية؛ وكان أيضاً أول من خرج من الغرفة وبشيء من السرعة أو الاحتشام. ولوحظ عند التوديع، أن المُعائِد [الصابر، الزبون] كان متميزاً بالاقتراب الشديد من المديرية. ومدَّ يده لمصافحتها بالثبديد والهز؛ في حين كانت يده الأخرى توضع بلا قصد (أو بدون معرفة منه) على ساعدها. آنذاك ابتعدت قليلاً المديرية عنه؛ وغيَّرت نظراتها باتجاه الآخرين. ثم راحت تعدُّل في كم ثوبها حيث وضع الصابر يده قبيل التوديع. ماذا نقرأ، في تلك الجلسة، من لغة هي غير اللغة المحكية؟ أين هو التعبير الذي لم يكن لفظياً؟ إنَّ الحركات الجسدية أُنصحت هنا عن تعبيرات أو مدلولات، لم يفصح عنها الكلام العتايي، ولا الأحاديث الواعية، ولا اللياقات، ولا الحركات الأخرى أو التواصلية الواعية الاجتماعية. نقرأ التداولية؛ والحركياء أي حركات الجسد، واستعمالات الإنسان ليديه أثناء الحديث أو الاستماع؛ والإصاخة أي طريقة الإنسان عند الاستماع، كان «يعطي» أذنه اليمنى أو اليسرى، كان

ينظر إلى بعيد أو إلى الأسفل؛ والجداجة أي تواصل النظرات على نحو صدامي، أو إمحائي، استغفاري وغفراني معاً، أو... أو...؛ كما نستطيع التقاط وتفسير الرِّيَاوِيَّة؛ والصُّبَاعَة [استعمالات الأصابع أو الإشارات]؛ والايماثيات؛ والميمات؛ ولغة الجلوس أو تعبيرات الجسد في راحته وتوتره خلال الجلسة؛ وترتيب البُعد والقُرب حيال المديرية [القُربُعدية، الدُّنَوَانِيَّة، البُونِيَّة] وحيال الأصدقاء فيما بينهم...

تَهْمَنَا قصة المديرية والمعانِد. فخروج الأخير، وطريقة تسليمه، وطريقته في الاستماع والنظر والمراقبة، قضايا تعود إلى تواصل غير لفظي تجدر تعويضه. وهنا نقرأ ما لم تفصح عنه الألفاظ. وبهْمَنَا، على سبيل العِيْنَة، تحليل ما فعلته المديرية بَكَمِّ قميصها: إذا كان التعديل الذي كانت تجريه مَسْحاً وتنقيضاً، فذلك تعبير جسدي (أو لغة تحتلفظية ولا واعية) معناه رفض مستمر لصداقته أو لمسامحته. كأنها ما تزال ضد ادخاله في فضائه، وتعامليتها الإيجابية. أما إذا كان ذلك المسح مجرد تعديل وتضييق، فلعله يكشف عكس التفسير الأول أعلاه؛ أي أنها تكون هنا تخفف توتراً، وتُجري تعديلات ذاتية، وإعادة تكييف سويّ اعتيادي.

14 - من حقننا وإنساننا وتراثنا إلى الصحة النفسية الراهنة:

يدعى الطبيب العقلي، كالاختصاصي في الصحة العقلية أو في التحليل النفسي، لكي يحلل الرؤية العربية التراثية في الوجود. فواجهه يملئ عليه التحرك في فضاء له بنيته، وخصوصياته التراثية والحاضرة، واهتماماته الآنية ورغباته المستقبلية، وحقله الحاضر بأوضاعه وشروطه. في هذا المجال، أو انطلاقاً من المرغوب والواجب، فإنَّ الطبيب العقلي عندنا قد يتعرض، في إتمامه لرسالته ومهنته، لرجاتٍ كبقائه وكالةً لمنتجات الجامعة الغربية، أو ممثلاً للأدوية وللنظر السائد في مجتمع شديد التصنيع والآلوية ومرافقات ذلك. إنَّ رموزنا، ومخيالنا، وعلائقية الإنسان بالآلوهية والآخر والعائلة، وارتباطه بالمجتمع والسلطة والمرض واللقمة، ظواهر قد تكون اليوم مختلفة عن مثيلاتها في البلدان التي تُصدَّر وتُنتج العلم والدواء والنظرية في مجال التحليلنفوس، والصحة العقلية عموماً، والطَّبَقُل [الطب العقلي].

يُذَكِّر هنا، على سبيل العِيْنَة، أنَّ الطبيب العقلي، حيال حالة مرضية، لم يهتم بكلام أم الصابرة عن أنَّ الصبية الزبونة تكرر تناول دواء مُسهِّل [أغارول]. لا يكتفي هنا

الطبيب بالتوصية الجادة: ثابروا على استعمال الحبوب العلاجية للفصام. ففي رأيي، لا بدّ هنا من ضرورة اكتناء ما يرمز إليه، في الواقع والهوام، تناول جرعة المُسهّل. ولعله حصل، في حالة أخرى، ما هو أشدّ تنفيراً من تلك الحالة الأولى حيث جرى رفض الطبيب لأن يكون ابن بيثة خاصة مختصة برموز ومعتقدات وهوامات. لقد تغافل الطبيب، قصداً أو كسلاً أو عن جهل، عن حالة فصامية: كان الشاب يجمع أصابع يده اليسرى في كتلة ثم يضربها بشوكة طعامٍ محمولةٍ في اليد اليمنى. وأثناء ذلك كان يقف أمام باب غرفته في المستشفى، ويقول إنه ينتظر الطعام (سنرى تفسير ذلك، في مكان آخر).

هناك بُعدٌ حالةٍ أخرى؛ قد تكون نافعة. ولعلها معروفة جيداً؛ لكنها لا تجعل المحلّل (أو المعالج أو الطبيب) ينطلق منها أو متحركاً بها. شكوا الصابر أنّ الطبيب لا يزال يشدّد على متابعة العلاج؛ وزعم الصابر أنه ليس بحاجة للمزيد، وأنه تحسّن، بل وشفي تماماً... قراءة ما كتبه، كان أقصوصةً رغب إلينا في الاستماع إليها، كشفت أنه يسبح في عالم بعيد، في رموز؛ ويحرك شخصيات خرافية غير قريبة من المصدوق والواقعي والعقلاني، من الممكن والفعلي. لقد فضل الطبيب الاستمرار في المعالجة غير مستند إلى شيء. هذا، في حين أننا نستطيع، من خلال قراءتنا لما كتبه الصابر، التأكد بأنه ما يزال منفصلاً عن الواقع. ولعله من الجائز إعطاء حالات أخرى تعلّمنا أن لا نكون مستسلمين للتفسير أو العلاج، للنظر أو التحليل، الذي تعلّمناه في الجامعات الغربية. لقد فسرنا حلم مضاجعة الأم على نحو لا يتوافق مع التفسير الفرويدي، أو بالعقدة الأديبية. كذلك، فإن حلم مضاجعة الأخت، وليس هو حلم قليل التردد لكن يكثر مكذبوه أو الخائفون من الاعتراف، يخضع لتفسير معقول (أو غير بعيد عن المعقولة) منطوق من الدور الذي يعطى للأخت في الشئمة، وفي إحلالها مكان زوجة الصديق، وفي مكانتها المحبوبة اللطيفة إبان الطفولة والمراهقة، وفي صفتها كبديل (داخل المجتمع المتشدّد على فصل الجنسين) للزملة المحبوبة أو للرغبة المقموعة.

15 - القواهر الاجتماعية المعيشية تخلق الإواليات السلبية في التكيف والتوكيد الذاتي، نحو علم للشهفيات والمعيش:

نستج قانونين هنا: يقهر الحقل الاجتماعي التاريخي إنساناً في اللقمة، وحقوق المواطنة عامة، ومستويات العيش؛ ويشعر الإنسان عندنا بانجراح اقتداره على التحكم

بوجوده وتأثيره في الفعل السياسي لبلده، ويخاف على مستقبله وشأنه الاقتصادي وضمائه الاجتماعي وتعبيره عن ذاته . . . أما القانون الثالث فهو تكامل وتضافر دَينك المبدئين . وهكذا، بسبب ذلك الانقهار، أو حيث استحالة التكيف الإيجابي الصحي، نلجأ إلى الالتواء والتكيف الناقص أي إلى الكبت والإنسحاب، إلى الانقصام الثقافي والهروب، إلى التعويض ونكران الواقع، إلى التبرير والتماهي في- القاهر أو في البطولات الشعبية والزعامة الكارزمية [الكرامتية]، إلى النكوص والارتداد . . . من هنا، من هذه الحيل أو الوسائل الناقصة لاستعادة التوازن مع الحقل، تنبع تبريراتنا للفقر والانغلاب والانجرار، وتولد السلوكات الانفعالية والجنوح، وتضطرب الصحة النفسية للفكر والسلوك.

يشتم أهل القرية الطائفة اليهودية؛ ويلعنون صاحبها. ويؤنفسون [يعطون نفساً أو روحاً] الدبابة أو الآلة فيقولون لها: يا سايه، يا مقصوفة العُمر، الله يبعث لك الموت، يا مُبَكِّلَكَة . . .⁽¹⁾ والدولة المعادية تغدو وحشاً، وشيطاناً رجيماً، أو حيواناً . . . وسائق السيارة يضع عليها، كي يجعلها أليفة مألوفة أي متمية إلى فضائه وأريضه، الخرز، والكفّ الحامل عيناً سحرية في وسطه، والحذاء (النعلين)، ولافتات تحمل شعارات مأثورة أو مقدسة (يا مباركة، يا سائرة بقدرة مولاك، لا غالب إلا الله، الحسود لا يسود، اتقي شر . . .). وقد نضع على الجرار، وحتى على الشاحنة العسكرية، تماثيل تقيها صيبة العين، والحسد، والهزيمة. لماذا هذه الوسائط الانفعالية والسلوكات اللاعقلانية؟ إن المجتمع هو القاهر، ونحن نأبى الإقرار بمشاعر القصور والصدّ الفهمي ونقص القدرة. ثمة قوانين هنا تتحكم بالتفسير والتغيير.

تجميع الشعارات التي يحتمي بها صاحب الآلة، أو يحمي بها آله، خطوة منهجية أولى في عمليات تحليلنا لانقهار المواطن، وللإستجابات الانفعالية أي لأدواته في استعادة الاعتبار لذاته بطريقة وهمية اعتبارية. فهنا ندافع عن النفس بوسائل ناقصة، وغير مباشرة، وغير عقلانية. إن قراءة مضمونات الوعي الجماعي العربي، ممثلاً بالأغاني الشعبية والأمثال والشعارات والاحتفالات والبطولات الإنسانية . . .، تغدو ممكنة هنا. وهي طريقة لاستكشاف اللاوعي واللاعقلاني (المعيوش واللامعبر عنه) ولوضعهما بعد ذلك أمام نور الوعي والعقلانية وإرادة التعديل. وهكذا يكون السلوك الجديد المرغوب أقدر على النجاح في التحليل، وعلى تعضية المكان والفعل والزمان. وهو سلوك قابل أيضاً للتحقق

(1) المُبَكِّلَكَة: الأراضي المشاعية، الممتلكات التي مات صاحبها وصارت سائبة أو موقوفة ومضخى بها.

(منطقياً وفي الواقع) لأنه متصفٌ بإمكان الإنتاج القدير المنظم، وبالاتساق مع ذاته ومع الواقع؛ إنه ضرامي، جديداً معاً وأصيل.

سيكون علم الشفهيات والمعيش، أي تلك المعرفة المُنَهَجَة والمُنَهَجِية لما هو منغمس في السلوك اليومي والشعبي من تعاملية وآداية، ميداناً خصباً جزيل النفع. فاللامكتوب، أو ما هو غير فصيح وأسطوري ورمزي، وما نسيناه أو طردناه أو أخفيناه، قطاعات علينا وضعها أمام نور الوعي وإرادة التغيير. وإذ نُخضع تلك القطاعات للمناهج الموضوعانية، ونقرأ من ثم سلطتها علينا وتأثيراتها الواسعة في سلوكنا وفكرنا، نستطيع بعد ذلك فهم ظواهر عديدة في صحتنا الفكرية وفي أمراضنا الاجتماعية واضطرابات العقلانية وتضخم الانفعالي والاصطوري. سوف نفهم ظواهر مثل المهدية، والأوليائية، وطرائق في معالجة الوجود. وفي تلك العوامل المعيشة تكمن رؤيتنا للفكر والإنسان، وتحرك مجتمعاتنا، وتبرز الجماعة، ويستمر تماسكها، وتعيد إنتاج نفسها... وهنا أيضاً، في إعادة تعضية المعيش والرمسال الرمزي، تظهر سلطة الاصطوري والاعتباري والنفسي التي هي، مثلما مرّ وحللنا، لا تقل أهمية بل ولا تنفصل عن سلطة الاقتصادي والعقلي والواضح والرسمي.

ومن السويّ أن نرتدّ الآن إلى ما سبق أن قلناه في مجال دراسة الجسدي أو التواصل غير اللفظي واللغة اللامنطوقة؛ ومن ثم في مجال إعادة تعضية كل ذلك والانطلاق الواعي المنهجي إلى ما هو خاص بالإنسان. وحتى دراستنا لما هو خلجة (عرة، حركة غير سوية وغير إرادية)، كالحال في مصّ الأصابع، وقضم الأظافر، وهزّ الرجلين، ومسح الشفتين أو الشارب وما إلى ذلك، خطوة منهجية ضرورية ليس فقط لفهم السويّ واللاسوي؛ وإنما أيضاً من أجل العلاج النفسي والتحليل النفسي ومحاورة العالمي العام.

16 - التنظيم العقلاني لفعل السلطة، الاستعمال الأمثل للإدارة وللتشريع والجراءات التنظيمية:

رأينا أنّ فقدان الضمان والأمان يؤلّد المرض النفسي. ويتولّد المرض النفسي أيضاً من انجراف الثقة بالقدرة الذاتية أو حيث مشاعر التبخيس الذاتي والقصور، ومن انجراف الإرادة داخل الصراع من أجل تحقيق الحاجة للتوكيد وللحب واحترام الآخرين والنجاح. كما رأينا أيضاً أنّ الشخصية الطفيلية، أو الاعتمادية على الشخصيات القوية الإنتاج معرفياً وصناعاً في العالم، وجه آخر للشخصية الاستغلالية التي تسعى بوسائل ملتوية وإكراهية وحيلية لاستغلالنا.

وهكذا صار ممكناً الآن الارتداد إلى أنسنة الفعل السياسي، إلى تنظيم عقلائي للسلطة في المجتمع، بحيث يشعر المواطن بحريته واقتداره وتأثيره، بحقوقه وديموقراطية حقله الفعلية. فذلك التنظيم أداة وطريق في مجال الصحة النفسية للمواطن والمجتمع والفكر⁽¹⁾.

أ/ السياسة (في التراث) «مصدر ساس الوالي الرعية، أي أمرهم ونهاهم». وفي المعاجم الكلاسيكية عندنا، في المعلقات⁽²⁾، «السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا وغيره. فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم، ومن العلماء ورثة الأنبياء في باطنهم لا غير. ورُسِمت السياسة بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. والسياسة المطلقة هي: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والأجل على الخاصة والعامة في ظواهرهم وبواطنهم. وهي إنما تكون من الأنبياء وتسمى سياسة مطلقة، لأنها في جميع الخلق وفي جميع الأحوال، أو لأنها مطلقة، أي كاملة من غير إفراط وتفریط. وأمّا من السلاطين وأمرائهم فإنما تكون على كل فهم في ظواهرهم ولا تكون إلا منجية في العاجل، لأنها عبارة عن إصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظمهم في أمور معاشهم، وتسمى سياسة مدنية. وأمّا من السلاطين العلماء الذين هم ورثة الأنبياء حقاً على الخاصة في بواطنهم لا غير، أي لا تكون على العامة لأن إصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة والسلطنة الظاهرة.

وأيضاً لا تكون على الخاصة في ظواهرهم، لأنها أيضاً منوطة بالجبر والفهر، وتسمى سياسة نفسية. وتقال أيضاً على تدبير المعاش بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة، وتسمى سياسة بدنية. والسياسة نوعان: النوع الأول: سياسة عادلة تُخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علّمها من علمها وجهلها من جهلها. وقد صنّف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة. والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية، وعلم السياسة، وسياسة الملك، والحكمة المدنية، وهو عمل تُعلّم منه أنواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها،

(1) رأينا أنّ القمع يؤلّد العصّاب، ويتيج القلق، الانحراف، والجنوح. كما يشجّع على الكذب والخداع ووسائل غير أخلاقية (غير مباشرة، غير عقلانية)...

(2) المعلقات العربية الإسلامية: الكتب الأنهائية، البنابيع الكبرى التأسيسية، المصادر الكلاسيكية أو الينبوعية...

وموضوع المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الفاضلة والردية، ووجه استبقاء كل واحد منها، وعلة زواله ووجه انتقاله، وأمر الرعية وعمارة المدن. وهذا العلم لا يستغني عنه أحد من الناس لأن الإنسان مدني بالطبع، ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً والهجرة من الردية، وأن يعلم كيف ينفع أهل دينه ويتنفع بهم، وإنما يتم ذلك بهذا العلم. وكتاب السياسة لارسطاطاليس إلى الاسكندر يشمل على مهمات هذا العلم؛ وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي...⁽¹⁾. يوضح هذا النص الطويل، الوفي جداً والأمين في نقله لمفهومنا الأبوي في السلطة، أن السياسة قاهرة للإنسان أكثر مما هي محررة وحررة ومؤنسة. فكما ظهر، تقود السياسة، في التراث العربي الإسلامي، الدين. هي والدين وجهان لاصقان - عند الحاكم - للدافع الواحد: ما هو ديني يتغذى بالسياسي، وبالعكس. إنهما يتناضحان: يتبادلان التعزيز والقيمة، الأدوات والمناهج، أو الوسائط والغايات. يتداخلان حتى يظهر كنسيج واحد لا يختلف وجهه عن قفاه، وخارجه عن قفاوته... تستخدمهما معاً السلطة كي تبتدر، وتتعرز، وتقود الإنسان من داخله وحتى بلا وعي أو بقناعة غير نقدية.

ب/ ليست تلك السياسة، كما يبدو من ذلك التشخيص، نزيهة: ليست كالعالم المحض، ولا هي من إنتاج العقل المحض. فهي قريبة من النظر الصوفي حيث تلدوب الذات الدارسة في الموضوع المدروس والسائس في المسوسين. كلما خاضم السياسي الواقع، أو احتاج الواقع لعامل سياسي محدد، لجأ السياسي للديني كي يتحصن وكي يحارب الواقع والحقل والرعية والشأن الديني نفسه. أما السياسة العقلانية المحضة فهي التي بنى عليها في تجربتنا الراهنة مداميك المستقبل اللامنجرح، وعمارة الحضارة المرغوبة، والثقافة المجاهدة، والأيديولوجيا القريبة من الفلسفة والعلم (بالمعنى الراهم لهذين الميدانين)... إنها السياسية التي هي علم قائم بذاته، وله قوانينه وغرضه، واستراتيجياته القائمة على مناهج مستقلة أثبتت نجاحها في تطوير علوم الإنسان والطبيعة. من هنا يتفسر أماننا لماذا يناقض ذلك العلم (السياسيات، علم السياسة المستقل بميدانه المعروف في العالم المعاصر) علاقة الرئيس العرفانية (الصوفية، السحرية، الحميمية أو الشخصية والأبوية) بالمحكومين. ثم إن تفويض النظر الشمولاني، أو المذهب الكلاني

(1) را: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3 (تحقيق لطفي عبدالبديع وعبد النعيم محمد حسين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، صص 171-172. أبو البقاء، الكليات، القسم الثالث (دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975)، ص 31.

(التوتاليتاري) في الدولة والسياسة، مطلبٌ تفرضه ضرورات أن يكون المواطن حراً، خارجاً عن سلطة الأشملي والمفروض، المقل والمقل، الواحد والحَصْراني. ولقد رأينا أن عقدة حسد الألوهية، كعقدة الرغبة باجتياف النبوة، في تراثنا العربي الإسلامي تتمثل في الأيديولوجيات الرافضة للنقاش والتعدد، للتشكيك والتساؤل... وقد سبق أن رأينا أن هذا النوع من النظام الفكري السياسي، أو الأيديولوجيا والتقييم والنظر، محكوم بالتبرير والنجسية، راغبٌ بالقمع والهيمنة على كل الناس وعلى شتى أبعاد الإنسان. فتلك ظاهرة غير عقلانية، وغير موضوعية، ولا هي متزهة: إنما تفرض سيادتها بالتعسف والقهر وإواليات التكيف الناقصة السلبية، وتغذي علائقية إرضاخية رضوخية، وتضع في حقل غير مطمئن للإنسان على حريته ومصيره.

ج/ نظرية العقد والتعاقد بين الحاكم والمحكوم، تبادل المواقع بين القمة والقاعدة: يفرض، بعد التحليل والنقد، الفكر التكيفي، داخل خطاب الصحة النفسية للثقافة والمستقبل، مقالاً راهناً يُظهر أن الدين للجميع وليس للنخبة الحاكمة فقط. الدين سند وقوة للمحكوم، وليس فقط لصاحب السلطة والقرار والمحظوظ. كما يُظهر، من جهة أخرى، ذلك المقال أن العمل بموجب العقل ليس فقط مرغوباً مفروضاً، أو فعلاً تفرضه أبسط مبادئ الحياة المعافاة؛ بل هو أيضاً ضرورة للدين أو مرغوباً من الحياة الدينية ومفروضاً منها وبها وعليها. فالحياة الدينية هي الأحوج للعقلانية وتطبيقات العقل ومناهجته.

صحة المجتمع بحاجة واضحة وعقلانية لإقامة عقد بين السلطة والأمة، بين الحاكم والمحكومين، بين الدولة والشعب. فذاك العقد يؤسس لإزالة الفاشي والقمع، ولتعزيز جدلية الممارسة والنظري، ولإبعاد الكلياني والهوس بالتفرد واحتكار السلطة، ولتحقيق العدالة الاجتماعية... وبكلماتٍ صارت الآن نافلة، يوضح العقد بين السلطة والمحكومين العلاقة الواجبة الوجود بينهما، ويفرض احترام حقوق المواطن، وقيم الديمقراطية... وبمثل تلك العلاقة الواضحة والشروط التعاقدية تغدو السلطة قريبة من القلوب، والقوانين محررة لنا ومن صنعنا وقناعتنا، والقيم نابعة من داخلنا ويرضى منا. وتأخذ بالزوال مخاوفنا من السلطة أو يتعقلن نفوسنا منها: يخفت كرهنا لها من جهة؛ وتتقلص هيمنتها بل اعتسافها تجاهنا من جهة أخرى. ولعل ذلك طريق أيضاً إلى أن لا تبقى الدولة والشعب في خصام وحذر، في عداوة أو إهمال متبادلين. وبذلك يُزهر الفعل السياسي في الحقل العربي، ويُخصب الشروط والإمكانات لتحرير الإنسان وإعادة تأهيله.

الملف الثالث

**الانتجه الى العقلانية الراشدة أو النضج الانفعالي
التكبييفانية في الأنا والنحن والتواصل**

مدخل

ممهّدات وأعمومات

1- يظهر الإنماء النفسي والصحة النفسية والعلاج النفسي، للفكر أو للشخصية الفردية والمجتمع، كالميدان الواحد المتداخل حيث تُدرس عمليات التكيف من حيث عواملها، ومولّداتها، ومقوماتها؛ ومن حيث الأسباب الجارحة أو المبطلة أو المعدّلة لها. فتدرس هنا الوقاية؛ والعلاج أيضاً، والإنماء. وهكذا يكون ذلك التوافق، الذي هو أفهوماً الرئيسي، مع الذات ذاتها؛ ومع الآخرين (من أممٍ أو ثقافات، أصدقاء أو منافسين)؛ ومع الحقائق في العالم القويّ؛ ومع الظواهر الراهنة، وحتى مع حاجات الأمن المستقبلي، وحاجة الاحتماء والحب والثقة، أو التقدير والمكانة في «الدار العالمية» للإنسان.

2- إن الذات العربية في شكلها الاجتماعي أهمّ عندنا، وكما يبدو في هذا الكتاب، من حالها أو مظهرها من حيث هي ذاتٌ واقعية. إن صورة تلك الذات، بحسب ما تظهر في المجتمع وللآخرين من الأمم والثقافات، تكونُ فينا وظيفة ودوافع كي نتجه للتكامل، والضبط الذاتي، والتكيفانية الإسهامية داخل حظيرة الأمم وتحت نور المحتمل والمستقبلات. لذلك، وفي الطريق إلى التوكيد الذاتي وإشباع الحاجة للأمن والاحترام الذاتي والشعور بالرضى عن النفس وتقدير الآخرين لها، فنسقع أو أننا واقعون فعلاً تحت وطأة خبرات أليمة، وانجرافات في السلوك والتفكير بالنسبة للعقلاني الصرف، وللدقة المعروفة في العلوم المضبوطة أو في الآلة والنمط الصناعي.

3- نحتاج لأن نحقق ذاتنا أي لأن نستثمر قدراتنا، ونثمر الطاقات الكامنة؛ ولأن نشعر بالحرية في الشخصية، وبالاتكارية والإسهامية. ولا بدّ هنا من توضيح الواضح، أو تكرار ما درسناه، فنقول: الإنسان (أو النحن) بحاجة لاحترام الآخرين ولصدقتهم، والمساواة معهم، لأنّنا أو لأنّهم. فاقبّال الآخرين لنا يعطينا قوة؛ ويّينينا. وأن نشعر بأننا مقبولون، وبأننا مرتبطون مع أمم أخرى بصدقة واحترام متبادل أو بمحبة وثقة،

ينمّي فينا الضُّرَامِيَّة والارتِيَّاح أو الاستقرار ومشاعر النجاح. فمن أكبر عوامل انجرَاحاتنا الراهنة انعدام الأمن النفسي تجاه النظام العالمي، واقتصاد السوق، وطموحات الأقوياء بنا، وتوقُّع الشر والعدائية منهم علينا⁽¹⁾. وإذا، ففي الطريق إلى المكانة المعترَف بها، ولتحقيق النجاح الاجتماعي، لتوكيد مشاعر النضج والتعبير الذاتي، لإشباع الرغبة بالتكامل وبالتوافق الشامل الإسهامي، لأجل الاقتراب من الذات المثالية، و...، و...؛ من أجل كل هذا نفع في الرضات، ونلاحظ الانجرَاحات، ونشخص اللامتكيّف واللامكيّف أو الاضطرابي والمعادى للخصائص المطلوبة في الصحة النفسية للسلوك وللتفكير والإسهامية. وهكذا، فنحن نتوتّر بالتحليل؛ وإن بدا بالمظهر الوعظي أو اللون التقريري. الاضطرابات هنا وظيفية، مختلفة الأعراض، تمنع أو تعوق التوافق الشامل الدينامي. وليست الانجرَاحات عيباً، ولا هي عار أو غير قابلة للعلاج⁽²⁾: يهَمُّنا التحليل كي نبلِّغ العقلاني والصحي، كي نتقل فيما بعد إلى المعياري والتوجيهي.

4 - يبقى علينا، بعد ما مضى، التساؤل والإجابة تجاه أمرين:

أ/ ما هي أهم المعايير التي حكمت التمييز بين السلوك المَرَضِي (أو التفكير المضطرب، أو الموقف غير العلمي) والسلوك الصحي أو المعافى والمعافي؟ المعيار هو ما سبق أن رأيناه تحت اسم خصائص روح المعاصرة، أو الثقافة المستقبلية، أو مستلزمات التكيفانية الإسهامية، أو الذات المثالية⁽³⁾. والابتعاد عن تلك المقاييس، أو عن تلك الذات المثالية، هو الانحراف والانجرَاح أو الزيغ والجنوح. والمحكمة وفق محكّات جديدة هي وحدها المحكمة التي تقوِّض وتبني، ترفض وتُطلّ على القرن القادم.

ب/ ما هي المناهج من أجل تعميق، أو إيجاد، الشعور بالكفاءة والنضج والإسهامية؟ ما هي طرائق اكتساب المهارات، وتحسين الأداء، وتجاوز المنجرَاح والصادم والمعوق؟ كيف نُشبع أو نقرب من إشباع جوعنا المبرّر للعالمية، أي للعقلانية المنتجة

(1) المرض النفسي هو، في حالات كثيرة، فقدان الأمن النفسي. يُلَقِّط ذلك مراراً في التحليلات السابقة.

(2) كررنا أنه لا مجال يُفسح هنا للاتهام الذاتي، للتحقير الذاتي، لتيئيس أو تطفيف الأنا والنحن.

(3) المرض النفسي والصحة النفسية، الاضطراب والسوية، مفهومان نسيان: لا يفهمان إلا معاً، وداخل بنية واحدة أو كلّ عام. يتكاملان؛ فلا فوارق حادة بينهما بل تداخل وتفاعل واستمرارية. ومن الصعب إيجاد المعايير الفاطمة للفصل بينهما.

وللعقل الذي يرفع عندنا مستوى إنسانية الإنسان، وكل ما في الإنسان، وما هو غير إنساني في الإنسان؟

يَعْمَلُ المنهجُ الأول، وهو ارتقائي إنمائي، على التعميق والتوسيع. فهنا نعزز السلوك المنتج، وندعم التفكير الابتكاري. بذلك يرتفع مستوى الأداء والخبرة، الإنجاز والتوصيل؛ وبذلك يقوى ويتمنُّ التوافق النفسي الاجتماعي، وتزداد الثقة بالنفس وبالمستقبل والرضى الإيجابي. أما الخط الثاني، أو المنهج الوقائي، فيعمل بحيث نمنع ظهور الاضطراب والخلخلية، ونهيء الأوضاع للتنشئة الاجتماعية التي تقي وتحمي، أو تُحصِّن وتُجنب. وباتجاه ثالث يكون المنهج الإشفائي. هنا يكون الواجب دراسة منظمة لما يوقِّر الشفاء بإزالة المَرَضِي، وإبعاد العوامل المهيئة للجروح والسقام، وإعادة التأهيل بواسطة أساليب كثيرة لا يحسن بنا تعدادها لأنها من مجال الطب النفسي المتخصص.

5- لم نزعم أنَّ المعالجة، أو الطريقة النفسانية الاجتماعية في خفض التوتر وحل الصراعات وتعطيل تأثير الاحباطات، واحدة شاملة. وليست هي أيضاً، وبنبوة مؤكدة، مقصورة على المعرفة بالأسباب. فالعلاج مسؤولية المجتمع، ومعرفةً باللاوعي الثقافي العربي، وتهيئةً للسلوكات والحقل أو للشروط والأفكار التي تقود نحو التكيف الإيجابي الشامل مع الذات، ومع الأمم القوية، ومع الثورات العلمية الراهنة المستمرة، ومع الغذائية المرجوة. ويكون التوجيه للوعي معاً والحقل، أي قاصداً لتغيير الوظيفة والبنية الدينامية، البنى المادية والفكر معاً. وبكلماتٍ أخرى توضح، يجب أن نعتني بالواقعي والعقلاني والذات المثالية كي تتحقق الذات المتمتعة بخصائص المعاصرة والحدائثة والتكيفانية.

لقد رأينا أنه علينا وبمقدورنا ومن رغائبنا: إزالة الأسباب الممرضة، وإلغاء العوامل الخارجية؛

وتعديل السلوكات، والأفكار، التي لا تحقق التكيف مع الذات، والآخر؛ أو مع الحقل العقلاني، وحيث استغلال الطاقات الأمثل، وتعيين الاختيارات والاستراتيجية؛

وإطفاء النظر اللاسوي، والسلوك الناقص أو الجارح والالانحاج؛

وتحويل الخبرات المؤلمة إلى طاقة محرّكة ونسج لإعادة التعضية والتنظيم والتأهيل؛

والانتقال من التألم إلى التعلم: من التألم، وتأثيم الذات، إلى اكتساب المهارات،

وتشيمير القدرات والامكانات؛ ومن ثم إلى الإبداع والإسهامية. . .

يمثل الوعي بالآزمة، أي بالانجرافات والاضطراب، قدرةً لنا وضرورة. فمنه تنشأ الإرادةُ باكتساب المناهج في تحدي الطبيعة، والسيطرة على المشكلات، وخفض التوترات، وقهر الإحباطات، وتجاوز مشاعر القلق والصراع. ومن أجل ذلك تبرز الإراداتُ والمخططات، في الأمم أو التربويات، لتعميق الأساليب المكتسبة في مجال زيادة المهارات، ونقل الخبرات، والوعي بالمؤلم والانفعالي واللامتوافق بغية الانتقال إلى ما هو معممٌ لاقتبال الذات، والرضى الإيجابي عن الصحة النفسية الاجتماعية، وعن الإسهامية في عالم الغد وداخل النظام العالمي للثقافة والسلعة، للاتصال والسوق.

6- بنبرة الاختصار، يتحقق تعزيزُ القوى الذاتية بتدعيم التوجّهات العقلانية والفكر المتيج؛ ويتعلم طرائق المجابهة واللاطفلية، أو بالتوجه المُنصب على المباشر، والحل الإيجابي المتحدي للعوامل الموضوعية والذاتية القادمة من الخارج أو المنبعثة من الشخصية. لا تتحقق باقتدار السيطرة على القواهر بدون المعرفة الواعية بها، وتملك أسبابها ونقدها بحرية. فالقواهر تغدو شبه منهزمة وضعيفة إن عرفناها، وفسرناها ثم أفرغناها من محتواها الانفعالي، أو تخلّصنا من خبرتنا المؤلمة معها، وتحرّرتنا من تجربتنا المريرة المربعة معها.

7- كلُّ كلامٍ عن الإحباط والصراع والقلق، عن العوامل الجارحة والحقل الجارح أو المجتمع المحتاج للصحة النفسية، شديدُ النفع وعمليةٌ صائبة. فنحن نسيطر على خوفنا من الذئب، من القواهر والمرعبات، بالعقلنة والمعرفة والوعي. ولا بد من إخراج الخوف إلى الوعي بغية الدراسة الموضوعية والنقد والمجابهة، أي في سبيل إفراغ المخاوف والتوترات (إخراجها، وتملكها، وطردها الانفعالي فينا تجاهها)⁽¹⁾.

8- نريد إحداث تغييرات، تعزيزاً أو إطفاءً أو شَرْطنة (إشراطاً)، في إدراكنا لخبرائنا وتجاربنا وصورتنا عن ذاتنا؛ في معرفتنا بذاتنا؛ في معرفتنا بمشاعرنا، وسلوكائنا، وأنماط تفكيرنا ومواقفنا؛ في الوعي بصراعاتنا، وإحباطاتنا، بل ويطموحاتنا، واختياراتنا؛ في إبعاد القلق، وإنماء السلوك الارتقائي والباحث باستمرار عن التفريغ

(1) را: ما سبق قوله في حتمية التفريغ النفسي (التعزيل النفسي، إفراغ الشحنة أي ما نحمله من قلق وتوتر وخبرات مؤلمة). فتلك مرحلة لا بد منها في المساعي للحل، أو من أجل التطهير النفسي والصحة النفسية العقلية وإعادة ضبط الذات.

الانفعالي والتمهّر بالعقلاني والإنتاجي والرشداني .

9 - لكن ما قيمة، وما هونفع، تفسيراتنا؟ التفسير، من حيث هو معرفة بالأسباب، يغدو قدرةً على تغيير تلك الأسباب أي على الوعي بإدراك الخبرات والمشاعر أو الانجرافات والصراعات. فبتلك المعرفة يغدو ممكناً، ولا سيما عند تهيو الظروف، التعديل في طرائق النظر والتقييم وفي طلب العلاج. لكن السير الواعي نحو تجاوز المتخلخل، أو نفي الجراح واللامتكيف طلباً للتقدم الإيجابي، هوسير لا يبلغ هدفه بمجرد المعرفة، ولا بمجرد الوعي بالأسباب وفكرنة العوامل الممرضة أو الظواهر المريضة.

10 - ثم ماذا برغم ذلك؟ إن كلامنا الواصف للسلوك أو النظر المنجرح، المشخص للاضطرابات في صحتنا الثقافية، يُحدث فينا خفضاً للتوتر. أما تفسيرنا، الذي يأتي بعد ذلك التشخيص فخطوة حتمية باتجاه فهم الذات في جانبيها الإيجابي والمضطرب⁽¹⁾. وهكذا فبعد تحليلنا للخبرات اللامتكيّفة المضادة للعقلانية (وللخصائص التي تحكم الشخصية الإبداعية التي ستسهم في بناء الغدائية القديرة)، يبدأ الإرشاد، والعلاج، والصحة. ومن ذلك المنطلق، وهو معرفي وتجريبي وعقلاني، نخطط لما يوفر إعادة تنظيم الحقل والمعرفة ومن ثم لإعادة التعلّم والإدراك. كأننا نتمركز حول إعادة التعليم: فللتعليم طرائق عديدة تُعدّل وتُطفئ وتعزّز؛ وهو يتوجه لشتى الجوانب المتكاملة للشخصية، كما هو قادر على توجيه الشروط الضرورية لإعادة التأهيل وللنمو الصحي. وهو أساس في التكيف الإيجابي، والحل العقلاني للتوترات والصراعات، والتدريب على الناجح في طرائق النظر والاكتساب (أو الانتاج والفهم) لبلوغ النضج الانفعالي، والرشدانية المتكاملة اللامتكملة.

11 - تحدد الفصول التالية بعض السلوكات العامة المطلوب ليس فقط تغييرها، بل التي لا يمكن تغييرها إلا في ظروف واقعية مطلوب إحداثها وإيجادها وتحليلها. فالاضطرابات في الصحة الفكرية، أو انجرافات النظر والسلوك، يعاد تأهيلها (ونتعلّم الصحي والسليم فيها) بتحديد العوامل، وبتغيير الظروف، ويتعلّم الأساليب الجديدة والسلوكات التكيفية المختلفة.

(1) تُستدعى هنا أهمية التفسير الذي يجريه المعالج (المحلّل، المفسّر، الوعي السوي...) على سلوك الصابر [الزبون، السلوك المنجرح] من أجل الشفاء وتمهيداً له.

12 - وبالمقابل، فإنَّ التغيير المطلوب، في الحقل وفي طرائق التحكُّم والتصرف، يقودنا باتجاه التغيير في الذات. فتعديل السلوكات والعلائق، والإنتاج والفهم، أو الأفكار والممارسات، أو الاتجاهات والمعالجات، تعديلٌ يفضي إلى الصحة السوية الإسهامية، إلى تطوير القوى الوظيفية والبنية الدينامية في الشخصية، إلى بناء الشخصية الابتكارية وإلى الرشدانية حيال الواقع والعقل؛ وكل ذلك على صعيد المواطن والمواطنة، الجماعة والمجتمع، الفكر والشخصية، العقل والمخيال، العقلاني والانفعالي. وهكذا فإنَّ كلَّ تغيير هو جزء من كلِّ عام اسمه التغييرانية التي تعطي للعنصر، في بنيتها أو داخل الهيكل، معنى وموقعا. وكلما كان التغيير خاضعا للإرادة المخططة، أو موظفاً بوعي وضمن استراتيجية، كلما اقترب من الفكر العقلاني المنظم بشمولية وتصميمٍ مستقبليٍّ الدور؛ أي من التغييرانية.

الجلسة الأولى

الانجرافات المعهودة في العائلة والمدرسة وتجربة المراهقة من الوعي بالمضطرب والمحبط والصراعي إلى الاستيعاب والاندماج

يُمثّل الطفل والتلميذ والمراهق حلقات اجتماعية متدرجة، لكن متكاملة ومتفاعلة، ينبغي نقدها أو اكتناها المضطرب فيها من أجل معرفة الواقع الحي؛ ثم من أجل النظر في شروط وإمكان استيعاب ذلك الواقع الصراعي ونقله - ما أمكن ذلك وما أسرع وأكثر - صوب الاتزانية الضرامية... انتهاضا من تلك الحلقات يكون امتصاص الحادثة أو المعاصرة أي حيث الخصائص التي تسم الإنسان المرغوب اليوم: ذلك الحسّن التكيف مع نفسه ومع الآخر والجماعة، مع الحقل العالمي والمستقبل والثورات الصناعية والفكرية المتلاحقة.

القسم الأول

بين الصراعى والناضج فى العائلة والمدرسة،

بين المحيط والمعافى عند الطفل والتلميذ

1 - انجرحات الطفل العربى ابتداءً من الستين والنصف، خطورة السنوات الأولى، خطاب الصحة النفسية:

يبدأ الطفل فى هذه المرحلة بوعى ذاته . ولكنّ «وعى الذات» يتعلّق بالمحيط الذى ينشأ فيه الطفل؛ إذ من الضرورى أن يكون هذا وسطاً مستقرّاً، محفّزاً، وعاطفياً. إنّ التغيّر، أو تبدّل الإطار باستمرار، يجعل الطفل عارياً من معالم يمكن أن يستند إليها فى رحلته المعرفية؛ فلا يتعرف حيثنّ لا إلى الوسط ولا إلى ذاته. ويجب أن يكون الوسط محفّزاً لأنّ الطفل يبدأ شيئاً فشيئاً بوعى ذاته بفضل التجارب التى يجريها على الأشياء وبواسطتها (لذلك يجب أن نزوده بها)؛ ويفضل المشى (لذلك يجب أن نشجّعه على أن يقوم بخطواته الأولى)؛ ويفضل اللغة أيضاً (فينبغي أن نكلّمه بصبر واهتمام). أخيراً، إنّ الوسط العاطفى واجب الوجود فى مجال الأقنية التى سوف ينبغى على الطفل أن يجتازها: القطام، وتعلّم النظافة، ومراحل الأزمات العابرة؛ وكلّها يجب أن يجتازها بنجاح. لذلك من الضرورى أن يشعر الطفل بأنّه محبوب على قدر كافٍ. فالأطفال الذين يعانون من إشكال على هذا الصعيد تتأخّر «الأنا» عندهم عن الأطفال الآخرين؛ ويستمرّون طويلاً فى التحدّث عن أنفسهم بصفة الغائب.

ويجدد بنا، إزاء بكاء الطفل أو إصراره على القيام ببعض الأعمال، أن لا نسخر منه. بل علينا أن نبيّن له أنه على خطأ، وأن نتّبع الخطوات التالية فى الطريق إلى التغلّب على طرائق البالية إزاء الولد:

- الامتناع عن التسلّط: إذا ما طلب منا الطفل شيئاً مستحيلاً، نقول له فقط: «لا»؛ بحزم. ذلك أننا إذا وافقناه على ما طلب، فإنّه لن يعرف ماذا سيفعل فى المستقبل.
- قد يطالبنا الطفل بأن يأكل بنفسه دون مساعدة. فلنبيّن له كيف يمكنه أن يفعل

ذلك؛ ثم بعدئذٍ يجب أن نعطيه الملعقة.

- لا تكونوا قساة مع الطفل؛ فإذا كان يريد أن يجري بمفرده في الحديقة، وافقوه على طلبه: بعد أن تأكدوا بأن لا خطر في ذلك، وتابعوه بحذر.

- يريد الطفل أن يعقد رباط حذائه. قَدِّمُوا له عشر دقائق هدية من وقتكم؛ واتركوه يجرب ذلك. سوف يحاول. تمَدِّدُون له يد المساعدة، وينتهي الأمر. ولكنكم إذا تدخلتم في كل أمر، أو قمتم عنه بكل عمل بحجة أنه لا يحسن بعد شيئاً، فلن يتعلم أبداً. وسوف ينتهي الأمر بكم أيضاً إلى التذمر من الجهد الذي تبذلون، إلى التوتر والقلق.

- إذا كنتم تقومون مثلاً بلمصق صورٍ على الخشب بغرض التسلية، فإن الطفل قد يطلب أن يختبر مهارته في ذلك، بأن يجرب لصق واحدةٍ منها بمفرده. اعطوه المواد اللازمة لذلك؛ وغطّوا الأثاث بقطعة قماش أو نايلون حتى لا يتسخ. وهكذا ففي كل مناسبة يجب أن تشجّع جهود الطفل؛ وسوف يحقق تقدماً تلو الآخر، وسيكشف ثقة بنفسه. يجب أن نمرّكه على العملي، والواقعي.

- إذا كان له أخت، أو أخ، أكبر منه سنّاً فغالباً ما يكون ممكناً أن نعطيها الواجبات ذاتها، واللّعب والدمى ذاتها؛ وربما أيضاً ألبسناهما ثياباً موحّدة أو متقاربة. ثم لا بأس من أن نقدم له هدية تشعره أنه ينتمي إلى عالم الكبار: حمالة نقود وفي داخلها بعض النقود الحقيقية، وسيكون فخوراً بذلك. من هنا يقاد صوب العينيّ؛ ويعي مساواة الجنسين وتآلفهما.

- يُحِبُّ الطفل أن يصبح رفيقكم، أو رفيقتكم؛ ومن الطبيعي ألا يستمر ذلك. فلا بد من أن يحصل تغيير، وأن تكونوا أقلّ حباً للتملّك معه، وأن تتضاءل رغبتكم في الإحاطة به، وحمايته: وإلاّ فلن يتعلّم التحليق منفرداً؛ ولن يستطيع أن ينمّي شخصيته. لقد وضعتم طفلكم في هذا العالم؛ وعليكم الآن أن تساعدوه ليصبح مميزاً فيه، له كيانه الخاص واستقلالته.

- يميل طفل الثلاث سنوات إلى التخيل: يتكلم مع لعبته، يضرب الطاولة إذا اصطدم بها، يتكلم مع رفيق وهمي...؛ هنا يجب الانتباه، قد يكون هذا خطيراً في بعض الأحيان. ذلك أنّ اندفاع الطفل إلى هذا الحدّ من الخيال والوهم دليل على أن الحياة كما نقدمها له لا تحمل إليه ما هو بحاجة إليه؛ ولا يبقى له إلا الخيال ملاذاً. في

هذه الحالة يجب إيجاد صديق حقيقي له؛ ولكن من الضروري أن تكون حوله أسرة تفهمه، وتعني مشكلاته.

- إذا كنّا لا نود أن يثقلَ الطفل بالناسي من الكلام، أو أن يردّد ما يسبّب لنا إحراجاً، أو يقوم بالحركات والإشارات غير المهدّبة، فيجب ألا يحدث هذا أو ذاك أمامه. فمن الثابت اليوم أنّ طفل الثلاث سنوات يُدرك أكثر بكثير مما نعتقد: إنه يقلّد، ويكرّر، إلخ.

- لا بد من الرؤية في مواجهة تخيلات الطفل: فإذا أخبرك مثلاً أنه رأى قرداً في الطريق، لا تقولوا له: «هذا غير صحيح». وسوف يصدمه أن لا تشقوا بما يقوله؛ لا تعالجوا تخيلاته على أنها أكاذيب، وإذا ما اختلق المواقف أو الشخصيات الخارقة، وحكى لكم عن القصص والروايات، قولوا له ربما ستصبح روائياً كبيراً، وسوف نكون فخورين بذلك.

- من الأخطاء التي قد يرتكبها الوالدان، أو أحدهما، في بلادنا، التوجّه للطفل الذي يُظهر عدوانيته، بالكلام أو بالحركات، بعبارات قاسية من نحو: أنت خبيث، أنت شيطان، أو شرير، أو ما إلى ذلك... فهذا مما يزيد مخاوفه وقلقه مستقبلاً؛ ويغرس فيه ما نودّ أن نمنعه عنه.

- إذا ألحّ الطفل على مزيد من الحنان، فلا تُحجموا عن ذلك. وكذلك فعند ملاطفة أحد الزوجين للآخر، أمام طفلهما، يجب أن نتوجّه بكلمة حنانٍ للطفل أيضاً. ومن السويّ هنا أن نطالبهما بتجنّب عقّد المحادثات الطويلة أمام الطفل؛ حتى لا يتولّد فيه الشعور بالنفي والإبعاد، أو الشعور بأنه غير مرغوب فيه وكائن غير مهمّ. بعبارات أوضح وأكثر تلخيصاً، ينبغي أن يبدأ الأهل عند ذلك العمر للطفل بتلقين طفلهما أصول احترام العلاقات القائمة بينهما؛ وألا يتركانه يتدخّل باستمرار بينهما.

- السلوك الابتزازي لعواطف الطفل ليس سوياً، ولا هو سلوك مستقيم: فغالباً ما يلجأ الأهل إلى ممارسة الابتزاز على طفلهم دون أن يفتنوا إلى أنهم يقعون ويوقعونه في مأزق. ذلك أنّ الأم التي تهدد ابنها بأمها ستعرض إذا استمر في كسله أو إهماله، أو ستعطيه هدية إذا درس جيداً أو إذا ساعدها على عمل ما، ستدفع ابنها إلى أحروجه: فلما أن يصدّق فعلاً بما تقوله له أمه، وليس في الواقع شيء أكثر إيلاماً له من أن يفقد حب والدته أو والدته؛ وإما أنه مع الوقت سوف يفقد كل أهمية كان يعلقها على مثل

ذلك، ويكون الوالدان قد خسرا بذلك تقدير طفلهما لهما.

2- منافع أن نروي للطفل حكاياتنا الشعبية المعهودة، تؤثر الخيال والوعي:

البعض يقول لا؛ فهذا مما يدفع بالطفل إلى العيش في عالم خيالي. أما ما يُنصح به، عموماً، فهو نعم. يجوز ذلك، وينفع. ذلك أن كل الكتب والألعاب والصور التي نعرضها على الطفل تثير خياله. إن الخيال ضروري للعيش: يرافق كل أطوار الحياة، في الـ 3 سنوات، كما في الـ 30 سنة؛ ولنامعه قصة شبه يومية موفّرة للصحة النفسية. وحتى العلماء والمخترعون والرواد، كلهم، كانوا لا يشرعون بخطوة ما من دون «الخيال»؟ وإذا لا ضرر في أن نغذي الخيال؛ ويجب أن لا تثير قصته الضحك والاستهزاء. يعني هذا أنه يجب أن لا نسخر من رواية الطفل، ولألا اضطر إلى ما ينغص عليه روايته. والأسوأ أن نلعب بخيال الطفل، وأن نستغله لإشاعة الخوف في نفسه؛ فنقول له: «إن المجرم سوف يأتي ليأخذك». فهذا أولاً كذب وليس بحقيقة؛ والطفل سوف يعي ذلك سريعاً؛ ولن يصدّقكم فيما بعد. ثم إن هذا، ثانياً، يسيء إلى أعصاب الطفل. يكفي أن تتصوروا الشعور الذي سيحتاجكم لو أن شخصاً لكم ثقة تامة به أخبركم أن هناك لصاً أو مجرماً في البيت. إن القصص التي نردّها دائماً على مسامع الطفل، يجب أن تستعيد الكلمات نفسها، والحركات والضحكات؛ وحتى لحظات السكون والتوقّف عينها. لأن الطفل عندما يطلب أن نُعيد القصة على مسامعه، إنما ليسمعها مرة ثانية هي بعينها، وبكل دقائقها. هذا هو المبدأ؛ لكن الطفل غالباً ما يطلب زيادة على ما سمع، وخصوصاً في المساء، لكي يلقي نفسه مجدداً في ذلك الجو الساحر: فتجلس الأم أو الأب في المكان المعتاد؛ مع ضوء خافت، وصوتٍ منخفض. وكذلك، من جهة أخرى، فالشخص الذي يروي القصة ينبغي أن تبدو على ملامحه أنه على اعتقاد بما يروي ويقول. صحيح أن الطفل في سن الـ 3 سنوات يكون مبهم الأخلاقيات، وتمييزه بين الخير والشر غامضاً. لكنه مع ذلك يبدأ بإدراك أن النظيف أو العاقل يكافأ؛ وأن الطفل العاصي يعاقب؛ ويدرك أن هذه عدالة ثابتة. إن ما يجري مع الطفل ينبغي أن يتم بالطريقة عينها التي نراها في أفلام السينما حيث يظهر، في الصورة الأخيرة، الشرير وهو يدفع الثمن. من جهة أخرى، فإن الطفل غالباً ما يسأل عن الشخصيات التي نحدثه عنها أو يراها في الصور: هل هذا صالح؟ هل هو شرير؟

والشخصية ذاتها، عندما تتعرض لمغامرات عديدة، ينبغي أن تحتفظ على الدوام

بالخصال ذاتها والعيوب ذاتها. وكذلك فإنّ الحديث يجب أن يكون سريعاً في القصة. أما إذا اقتضى الأمر شروحات كثيرة، فهذا يعني أنّ القصة ليست جيدة. ومع ذلك فإنّ القليل من الغموض يُبقي الانتباه معلقاً، ويفسح المجال للتخيّل عند الطفل. إلى ذلك فإنّ تدخل شخصية هزلية، على نحو عارض في القصة، هو عنصر استرخاء وراحة يجب ألاّ يستهان به. ولا بدّ من استعمال الكلمات المفاتيح، والجمل التي تتردد دورياً على لسان الشخصيات نفسها. ويحبّ الأطفال أن يردّ في السياق القصصي الحديث عن طفل، أو شخص ضعيف ينقذ الموقف، أو يتصرّ على الشرير الضخم، إلخ. وما يحبه طفل الـ 3 سنوات، هو أن يلعب مع الأطفال الأكبر سنّاً؛ ويحبّ المفاجآت. كأن نقول له مثلاً: إحزّر ما في حقيتي، إلخ. ويحبّ أيضاً مشاهدة الأشغال التي تجري في الشارع، أو حتى في المنزل، والتي يقوم بها العامل أو الدهان أو النجار. ويحبّ الطفل أن يعتني بالحيوانات الصغيرة كالهر والكلب والعصفور أو السمكة... وسوف يرسم الحيوانات على هيئات صغيرة جداً، حيث العينان قريبتان من الأذنين. أحضري / أحضّر له الأوراق حتى لا يخرّبش على الجدران. وتنمية الرسم واجب؛ وضرورية هي أيضاً تربية الحسّ الفنيّ، والنقدي.

3- مدرسة الحضانة، خطاب الصحة النفسية أو قواعد التكيف الإيجابي موجّهة للأب والمعلّم والتلميذ:

يبدأ الأهل في هذه المرحلة يفكّرون بإرسال أطفالهم إلى المدرسة فما هي حسنات هذه المدرسة؟ مدرسة الأمومة تعني، بوجه عام، وجود الأصدقاء في السنّ نفسه. وهذا يتيح للطفل التعرف إلى الصبيان أو إلى الفتيات، أما بالنسبة إلى الطفل الوحيد الذي يعيش بين بالغين فإنه سيجد نفسه في عالم الأطفال. ثم إنّ مدرسة الحضانة، يضاف إلى ذلك، توفر أنواعاً من اللعب واللهو لا يمكن توفرها في البيت؛ وهي على العموم، الألعاب الجماعية.

بالإضافة إلى ما تقدم، فإنّ مدرسة الأمومة تساعد الطفل على الكلام. فعدد الأطفال الذين يأتون إلى المدرسة بزاّد لغوي ضئيل أكبر بكثير مما نعتقد؛ ذلك لأنهم في البيت قلّما يشجّعون الأطفال على التعبير عن أنفسهم. وهذا ما توفّره المدرسة، لأن معرفة الكلام ضرورية لتعليم القراءة لطفل لا يُحسن الكلام بعد. إلى ذلك فإنّ مدرسة الأمومة تتيح للطفل تجربة العديد من الأنشطة قبل أن يقرّ الرأي، أو تتجه الرغبة إلى ناحية معينة.

فهناك الرمل الصلصالي، والدمى المتحركة، والتلوين، والمعجون، والعصيّ، والمعلّمة التي تقود نشاط الطفل وتشجعه. بالإضافة إلى أن تلك المدرسة تهذب الطفل، وتعدّه للحياة الاجتماعية؛ ويتعلّم فيها الطفل الاستقلال. فالمعلّمة لا تتركس نفسها كما الأم لطفل واحد؛ وهي مشغلة بالجميع. ولذا فعلى الطفل أن يتقن ارتداء ثيابه بمفرده، وتوضيب حاجياته، وانتظار دوره.

أما مساوئ الحضانة فهي أنها مرهقة للطفل: النهوض باكراً، الحرمان من القيلولة في الكثير من المرات، الذهاب والإياب، التقيّد بمواقيت محدّدة؛ مع ما يحمله هذا كله من المجازفة بأن يُصاب الطفل بالأمراض المُعدية (الرشوحات، أمراض الطفولة). بل ويضاف أيضاً أنّ المدرسة تعني الضوضاء، والعدد؛ وقد يدفع ثمن ذلك الأطفال، إذ نجدهم صموتين خجولين. وكذلك فإن المدرسة تعني البعد عن المنزل والراحة، وتحمل صعوبات أخرى وقبّوداً. نذكر أخيراً بعض الحالات الصعبة:

أ/ جسيماً: بالنسبة للطفل الذي يعاني من ضعف في صحته العامة، فإن المدرسة تمثل جهداً إضافياً؛ وبالتالي إرهاقاً لصحته. وهذا صحيح حتى بالنسبة للطفل الذي يتمتع بصحة جيدة أيضاً. إن فرض هذا الجهد على طفلٍ ضعيف المقاومة الجسمية هو مفاكمة لمشاكله الصحية.

ب/ عاطفياً: إن ميلاد أخٍ أو أختٍ حديثاً ينبغي أن يدفع إلى التريث قليلاً في إرسال الطفل إلى المدرسة؛ خصوصاً إذا اتخذت غيرهُ الطفل من المولود الجديد مظهرأً حاداً. أما إذا كان الطفل وحيداً، يبدي سأمًا من جو البيت، لا أصدقاء له في المحيط، ففي هذه الحالة يُرسل إلى المدرسة؛ ولسوف يجد فيها ما ينقصه في البيت. وبالمقابل، إذا لم يكن الطفل وحيداً، وإذا كان هناك أخوة وأخوات في سن قريبة من سنّه، وكان ثمة الوقت الكافي للاحتمام به وتزويده بوسائل اللهو والتسلية والإشراف على ذلك، فمن المفضل أن يُحفظ في البيت ستة أشهر أخرى. ذلك أنّ ارتكاب خطأ وضعه في المدرسة متأخراً ستة أشهر أسهل من ارتكاب إرساله إليها قبل ستة أشهر.

كيف يكون تحضير الطفل للدخول إلى المدرسة؟ يكون ذلك عبر المزاج أولاً. نُظهر الأمر أولاً وكأنه ترفيع من شأنه: «أنت أصبحت الآن كبيراً، ولسوف تذهب إلى المدرسة؛ هناك سيكون عندك أصدقاء، كما هو حال أخيك أو أختك. والمعلّمة سوف تعطيك دفترأً ستقوم بالرسم عليه، وفي المساء تُرينا رسوماتك». ومن الخطأ أن نستعمل

المدرسة كوسيلة تهديد للطفل كأن نقول له: «سوف ترى! إن المعلمة سوف تجعلك مطيعاً!!! إذا لم تأكل سوف أقول للمعلمة... إلخ. إلا أن لتحضير الطفل للدخول إلى المدرسة جانباً مادياً أيضاً. وليظهر الأمر كأنه إعلاء من شأنه، فاشركوه في شراء الثوب المدرسي الأول. ولتكن مريلة بسيطة، ومحفظة جميلة إذا كانت المدرسة تسمح بذلك. أما في حالة بكاء الطفل يوم الدخول إلى المدرسة، فيجب أن تقود الأم أو الأب الطفل إلى هناك؛ وعندما تحين لحظة الانفصال سوف يبكي. وهذا أمر متوقع؛ الحل هو أن تنطلقوا بسرعة؛ إذا ما بقيتم فالمشهد قد يطول؛ أما إذا خرجتم بسرعة فإن طفلكم سوف تأخذه المدرسة بجذبتها بالنسبة له. ولا تنسوا أن تعودوا عند الانصراف لمرافقته إلى البيت، فهذا ضروري وخاصة في البداية. إلى ذلك حافظوا على صلات وثيقة بالمدرسة، واذهبوا بانتظام لمقابلة المعلمة؛ فهي سوف تطلعكم بكل تأكيد على الأشياء التي تجهلون عنها عن طفلكم، والتي قد تفيدكم في التعرف إلى الطفل أفضل. فالأطفال غالباً ما يتكلمون عما يشغلهم؛ وهذا مما قد يسهم في حل عددٍ لا بأس به من المشاكل الصغيرة التي قد تواجه الطفل في البيت.

4 - العدوانية مرحلة، وتعبّر عن قوتر أو مشكلات في الصحة النفسية للطفل:

في بعض مراحل نموه، يُظهر الطفل عدوانيةً تجاه الآخرين. في فترة عودته على النظافة مثلاً، غالباً ما يردّ بعدوانيةً على طلبات أمه. وفي سن الستين تلازمه «لا». فيما بعد 3 سنوات يضرب الأرض بقدمه، ويقوى عنده ميل المعارضة: إنه يرفض أن يطيع. وردود الفعل هذه تظهر في كل مرة ينبغي فيها على الطفل أن يجتاز مرحلة مهمة في نموه. إن مقاومته وغضبه ورفضه كلها وقائع تسجل قوة شخصيته التي تبحث عن أن تعبّر عن نفسها، وتبحث في أن تجد لها محلاً في عالم البالغين. لكن العدوانية تترجم عادةً حالة أزمة؛ أي حالة الصعوبة التي يواجهها الطفل في التكيف مع القيود الجديدة. وتمرّ الأزمة، ويتخلى الطفل عن معارضته التلقائية، ويستعيد توازنه. وبهذا المعنى يمكن القول إن عدوانيته هنا مؤشر لصحة سليمة⁽¹⁾. أمّا إذا استمرت هذه العدوانية، وأصبحت عند الطفل عادة، فهي تعبير حقيقي عن عدم راحة عاطفية. وفي هذه الحالة تكون العدوانية إنذاراً موجّهاً للأهل؛ وبدلاً من أن نستنتج أنّ «الطفل غدا سيء الطباع...» يجب أن نفطن

(1) هذا ما قلناه بصدد العدوانية في الذات العربية حيال الفكر الغربي، وبصدد العنف اللفظي في وجه الغرب عموماً أو النظام العالمي، راهنا، وبصدد دكتاتورية الإعلام...

إلى أنه تعيس وأن نبحث عن المشكلة والتوتر. أيتصرف بنظافة شديدة؟ أترى هدفه أن يلفت إليه نظر أمه الساهية عنه أو والده المشغول بأموره؟ أتعكر الخصومات المتتالية حياته؟ أليس غيوراً؟ هنا يجب أن نجد السبب قبل أن تصبح هذه العدوانية سمةً لشخصية غاضبة قد تتجاوز بعلاقات الطفل مع الآخرين⁽¹⁾.

5 - المحادثة، التواصل اللفظي وغير المنطوق، الكلام والحركات المصاحبة له:

إذا سألنا أنفسنا ما هي الشكوى الحقيقية عند مراقبي اليوم؟ أهي قسوة الأهل أم الحرمان من الحرية، أم الابتعاد المتماذي عن الأهل؛ أم على العكس اللصوق المستمر بهم...؟ إن أكثرية المراهقين يبدون تبرّمهم من أنهم لم يعودوا قادرين على التفاهم مع آبائهم، ولا يستطيعون الكلام بحرية عما يجول في نفوسهم؛ كأن المراهقين لا يطلبون حرية أكثر، بقدر ما يطلبون محادثة أكثر، وحواراً أوثق. ما علاقة هذه الظاهرة بطفل الـ 3 أو الـ 4 سنوات؟ ما قلناه عن المراهقة يخصّ الطفل أيضاً؛ فالتواصل والحوار حاجة حياتية. إنَّ الطفل بحاجة ماسة لأن نكلمه: منذ الساعات الأولى للحياة، وفي السنتين، والعشر سنوات، وسن الخمس عشرة سنة، ودائماً. والتواصل هو أيضاً حركة؛ وقد يكون نظرة، أو ابتسامة، أو حكاية تُقرأ أو تُقصّ على الطفل، أو نزهة، أو حواراً... ولتكن بداية الحوار الاجابة عن أسئلة الطفل حيث الحُسرّة الطفلية التي من الصعب أن ينضب معينها؛ والتي تظهر خصوصاً في الـ 3 سنوات ونصف، وفي سن الـ 10. إن كلامنا مع الطفل، أو حديثنا معه، يعني أننا نقيم له وزناً واعتباراً. فلاتصال (التواصل)، لفظياً كان أو تحت لفظي، وظيفة تعميرية في الشخصية. قد نسمع أمّاً تقول: «طفلي كامل الصفات، لا أكاد أحسّ بوجوده. هو دائماً وأبداً هادئ؛ لا يُلطّخ ثيابه، لا خدوش على جسمه... إلخ. في هذه الحالة على الأهل أن يكون حذرين؛ فإن الطفل السوي هو الذي يحدث الضوضاء، وتنسخ ثيابه، ولا يسلم جسمه من الخدوش والجروح...»

6 - تمظهرات الرغبة باكتساب الحرية، مبادئ معروفة عامة⁽²⁾.

في سنّ الـ 4 سنوات يريد أن يعبر الشارع دون مساعدة، وفي سنّ الـ 6 سنوات

(1) عن مشكلات الطفل النفسية (قضم أطراف، مشكلات مع الغذاء أو الآخرين، سرقة، عدوانية وتخريب، هرب من المدرسة، فاقة...)، را: زيعور، أحاديث...، صص 197-226.

(2) زيعور وسليم، حقوق علم النفس، ص 120.

يريد أن يذهب بمفرده إلى المدرسة، وفي سن الـ 8 سنوات يبدى رغبته في مشاهدة التلفزيون مع الكبار، وفي سن الـ 12 سنة يبدى رغبته في الذهاب إلى السينما مع الرفاق، وفي سن الـ 14 سنة يبدى رغبته في الذهاب في عطلة بعيداً عن الأهل... وفي كل مرة يطرح الأهل التساؤل: أيجب أن نتركه يفعل ذلك أم نترث قليلاً؟

بالنسبة للطفل، فإنّ هذا بالضبط معنى اكتسابه الحرية. أمّا بالنسبة للأهل فالأمر يتعلق بالوقت المناسب لترك العنان للطفل شيئاً فشيئاً، ومتى يجب الحد من ذلك؛ وهم يجدون صعوبة في اتخاذ القرار الملائم. فبعض الأهل يدفعون الطفل للابتعاد عنهم: عليه أن يتعلم السباحة قبل الآخرين، عليه أن يجتاز الغرفة في الظلام وحده؛ فينشأ الطفل على الحفاظة والقسوة. وإذا حدث له ضرر فإنه سوف يفقد ثقته بنفسه، وسوف يحجم عن إبداء أية مبادرة. وهناك صنف آخر من الأهل، وهم على العكس من ذلك تماماً، يكبحون الطفل: لا يجراون على ترك يده، ولا يجازفون خوفاً من الإخفاق؛ وإذا تقدم الطفل يقولون «انتبه سوف تقع!» أو «انتبه! سوف تتسخ ثيابك». ويبدو أنّ هؤلاء الأهل يخافون فعلاً من رؤية طفلهم يكبر؛ فعليه فعلاً أن يناضل ليتنزح حرّيته. إنّ حبس الطفل على هذا النحو يجعله متردداً متخوفاً؛ وشيئاً فشيئاً يفقده ثقته بنفسه. ثمّت أخيراً صنف ثالث نراهم لا يدفعون الطفل ولا يلجمونه، وإنهم يتركونه يتصرف على هواه: «تريد أن تقوم بمفردك؟ لك ما تريد». وسواء نجم ذلك عن لامبالاة من قبل الأهل، أو عن عدم إدراك، فالنتيجة واحدة وهي أنّ الطفل يظن نفسه مهملاً. وهذه المواقف هي الأكثر سوءاً وخطراً على نشأة الطفل. ولكن متى يمكننا أن نقول نعم، ومتى نقول كلاً؟ إنّ الأمر يتعلق بالطفل نفسه: فالطفل الخوّاف يجب أن ندفعه إلى الأمام بهدوء؛ وتجدر مساعدته على أن يتنزح نفسه، وأن يكتسب الثقة بنفسه. أما الطفل المغامر فيجب لجمه بعض الشيء؛ وأما الطفل الذي يقف في الوسط فاتركوه على منواله أو دعوه يفعل ما يناسب سنّه. إذا تركنا الطفل يتصرف بمفرده، وأعيننا تراقبه، فهذا مما يشعره بالأمان أيضاً. وحتى الطفل الأكثر إقداماً وتعلقاً بالاستقلال يريد أن يشعر بالاطمئنان.

وإذا فمن وقتٍ لآخر يُمنح الطفل بعض الحرية. فإذا كان في سن الـ 4 سنوات مثلاً، يُرافق كلّ صباح حتى باب المدرسة. وفي يومٍ ما يُدعى لأن ينطلق وحده قبل 50 متراً مثلاً؛ ويُقترح عليه أن ينهي الطريق بمفرده، وسنرى أنّ هذه الـ 50 م ستكون مدعاة فخر له. نريد، باختصار، التعويد على الاستقلالية. الطفل الفعال هو بالضبط الطفل الذي نريد. والمقصود هو أن يكون الطفل مسموع الكلمة بين أقرانه، يفرض نفسه على

أصدقائه من دون أن يشتبك معهم، ويبقى محبوباً من قبلهم. وجود هذا الطفل يعني أن هناك أمّاً تحتضنه: تصغي إليه، وتفهمه.

7- سلوكات تجريبية (عيّنة)، خلخلة توافق الطفل مع نفسه ومع الآخرين:

أ/ «كذاب»! هذه الكلمة يجب أن لا تخرج من فم البالغ متوجّهاً بكلامه إلى الطفل الصغير. فالطفل في هذه السن، حيث لم يكتسب بعد حسّاً أخلاقياً، كيف يمكنه أن يميز بين الخير والشر أو كيف يمكنه أن يكون كذاباً؟ ولكنكم إذا ذكرتم أمامه هذه الكلمة فإنكم تضعونه بالفعل على طريق الكذب، وخصوصاً إذا ما أخذ في اعتباره فعلاً أنكم تنظرون إليه ككذاب. فهناك مجازفة في أن يصبح كذلك بالفعل. ثم إن صراحة الطفل لن تكون سوى ثمرة استقامتكم أنتم بالذات. لذلك يجب أن تأخذوا حذرکم من تلك الأكلوبات التي نفثوها: إمّا على صعيد العلاقات الاجتماعية وإما لمصلحة ما. والأهم من كل ذلك هو أن الطفل ليس كذاباً؛ وأن ما يترأى لكم كذباً، ليس في الواقع إلاّ الخيال المجنّح للطف.

ب/ عقدة النفس (الشعور بالدونية) تولّد الخجل، وتثبط العزيمة، وتورث الصدمات النفسية. وقد يكون الأمر عكس ذلك (ظاهرياً): تطغى المشاكسات، والطبع الفظ؛ وإن بدّر تسامح، فبتعجرف. ولكن كيف تنتج عقدة النقص عند الفرد؟ بأن نرد على مسامع الطفل عبارات من نمط «اترك هذا، أنت صغير جداً»؛ «لن تتمكن من ذلك أبداً»، «لن تستطيع»؛ «لا تعرف». وهكذا شيئاً فشيئاً يفقد الطفل ثقته بنفسه، ويخشى الإقدام على خطوة ما، ويتحكم الخجل تالياً في سلوكه.

8- السلطة، علاقات الإرضاخ وعلاقات التعاضد، التعويد على الديمقراطية وحقوق الإنسان:

يعتقد بعض الأهل أنه من الممكن تنشئة الأطفال وتربيتهم من دون حاجة إلى قيد أو إلزام. إن الطفل بحاجة إلى أن يقاد، وأن يُصيح، أو يوجّه. هو بحاجة إلى أهل يدلّونه إلى ما يمكنه عمله، وإلى ما ينبغي عليه ألاّ يقوم به. والسلطة هي معرفة ما هو مفيد أو ما هو في صالح الطفل على الصعيد الجسدي، كما على الصعيد المعنوي. وعلى السلطة أن تكون قادرة على فرض إرادتها عندما تكون على حق، وأن تكون حازمة في ذلك وألا تستسلم للتوسّلات.

إنَّ تأكيدَ الطفل من إمكانية اعتماده على حزم والديه يطمئنه إلى حد بعيد جداً، ويعطيه راحةً نفسيةً كبرى. وإذا، فمن حيث الشكل، الحزم يؤكّد الاحترام. فهذا النوع من السلطة هو مطلوبٌ من قِبَل الطفل. ثم إنَّ التفاوضي عن خطأ ارتكبه الطفل يدفع به إلى التمادي شيئاً فشيئاً حتى يغدو وقحاً في سلوكه. والسلطة ضرورية للتوازن النفسي للطفل. وبنبوة مؤكّدة، فإنَّ الأهل غير القادرين على حزم أمرهم مع طفلهم، والذين غالباً ما يستسلمون لتوسلاته، سوف يحظون بامتنان الطفل لهم في اللحظة الآنية. لكنهم سوف يفقدون احترامه لهم، ولن يشعر بأنهم يحبونه، ولن يعرف الأمان في قرارة نفسه.

تكون القيود مقبولةً عند الطفل إذا كانت مبرّرة. وما يرفضه، بالمقابل، هو الأوامر أو المطالبات التعسفية. وهنا يمكن التمييز بين السلطة والتسلط. يؤدّي التسلط إلى هروب الطفل، حالما يستطيع إليه ذلك سبيلاً. عدا عن أنَّ التسلط ظاهرة مَرَضِيَّة. وباختصار، الطفل بحاجةٌ إلى السلطة منذ حدوثه؛ فيجب أن يدرك بأنَّ هناك أموراً يُسمح له وأخرى ممنوعة (لَمْس المنشب الكهربائي مثلاً). وبذلك يتعلم الطفل كيف يتعلّم نفسه. فإذا تركناه يفعل ما يحلو له باعتبار أنه صغير، فلسوف يكون صعباً جداً فيما بعد أن تفرض عليه قاعدة ما؛ وسوف يعاني صعوبةً بالعيش في المجتمع. وحتى تحفظ السلطة اعتبارها، يجب أن تتكيّف مع سن الطفل. فعندما يتقدم الطفل في السن يجب أن تُبرّر الأوامر والنواهي، الموافقة والرفض، الثواب والعقاب.

قد يخلط بعض الأهل بين السلطة والقسوة في العقاب. فالسلطة لا تتجسد في بضع صَفَعات؛ ولا في الصراخ والزعيق. بل إنها تكون مقبولةً على نحو أفضل من قِبَل الطفل إنَّ لم ترافقها هذه الظواهر المقلقة.

ويعني هذا أنَّ العقاب، إذا كان حقاً، ينبغي أن لا يتجاوز حدود الصفع على المؤخرة (أيّاكم وأن تؤذوا الطفل). والعقاب على هذا النحو لا ينقص من ثقة الطفل بنفسه، ولا يلحق به الضرر؛ إنما يطهّر النفس. وأخيراً، إنَّ غياب المعارضة والقيود يؤكّد عند الطفل صعوبة حقيقية في توكيد ذاته، ويجعل شخصيته مفتقرةً إلى الصرامة، ويكون غير قادر على اجتياز العقبات: يهرب من أي عائق أو قيد أمامه، ويصبح غير قادر على الاعتماد على نفسه. وهكذا يكبر في اللأمان والقلق، ويظهر صعوبةً في إقامة علاقات اجتماعية سليمة.

7- التربية الجنسية المتزنة في مجتمعاتنا التقليدية، مقال الصحة النفسية:

لا تُختزل التربية الجنسية إلى مجرد محادثة الطفل عن كيفية ميلاد الأطفال الصغار، وكيف أنهم كانوا أجنة قبل ولادتهم. فالتربية الجنسية تشكّل جزءاً من الحياة، وجزءاً من التربية بالمعنى الحصري للكلمة، بل هي أحد أوجهها: تبدأ عند الولادة، وتستمر مدى سنوات الطفولة، وتصل إلى ما بعد مرحلة المراهقة. ذلك أن التربية الجنسية بالمعنى الصحيح يجب أن تلي عدة أهداف: يجب أن تساعد الطفل على إدراك الجنس الذي ينتمي إليه، وأن يشعره ذلك براحة نفسية. فبعض الأهل، مثلاً، الذين خاب ظنهم ورزقوا بنتاً، يعاملونها كما لو كانت صبيّاً؛ أو العكس. وفي الحالتين تترتب على ذلك نتائج غير حميدة على صحة الطفل النفسية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الطفل الذي يكشف في حدود 3 سنوات على العموم الفروقات التشريحية بين الجنسين، يجب ألا نصدمه بهذا الاكتشاف الذي حققه باللمس والنظر إلى أعضائه التناسلية، أو إلى الأعضاء التناسلية للجنس الآخر، قائلين له: «لا تنظر» أو لا تلمس، فهذا شر أو قبيح؛ فإن هذا يشعر الطفل بالذنب والإثم. وتخلق منذ البداية رابطة بين الجنس والممنوع. ثم إياكم وأن تهّدوا الصبي إذا لاحظتم أنه يلمس عضوه التناسلي، إن تهديده بقطع العضو، ومثل هذا التهديد شائع بين الأهل، له نتائج خطيرة على صعيد مستقبل الطفل. إذ قد يشعر الطفل بالإثم لفترة طويلة جداً. إن الأهل النموذجيين هنا هم الذين يساعدون، شيئاً فشيئاً صبيهم على أن يصبح رجلاً؛ وابتهم على أن تغدو امرأة. فهنا، كما يرى المحللون النفسيون، إحدى المراحل الأساسية في نمو الطفل. وقد رأينا كيف أنّ الطفل في نموه يكبر باحشاً عن تقليد البالغين، مفتشاً عن النماهي بهم: الصبي يتبع أباه، والبنت تتبع أمها. وتعني التربية الجنسية أيضاً اكتشاف الجنس الآخر، واكتشاف العلاقة بين الرجل والمرأة. وهنا يشار إلى أنّ اكتشاف الجنس الآخر يكون أكثر سهولة في الأسر المختلطة، أي في الأسر التي يوجد فيها إخوة وإخوات. فالفتاة التي ليس لها أخ تصاب بالتردد والحيرة في أول فرصة تتيح لها الاحتكاك مع الصبيان. وإلى ذلك، فإن الطفل يكتشف العلاقة بين الرجل والمرأة من خلال مراقبته ما يجري بين والديه؛ وأنّ جزءاً كبيراً من تربية الطفل الجنسية يكون قد أنجز إذا ما وقعت عيناه على الممنوع أو تخيل ما يقع. فهنا ينبّه التحليل النفسي إلى مخاطر المشهد الأول⁽¹⁾. أما إطلاعها على خفايا الحياة الزوجية، فسوف يتم شيئاً فشيئاً؛ وهو سوف

(1) زيعور وشليم، حقول، ص 167.

يطرح الأسئلة ابتداءً من سن الـ 3 سنوات؛ وهذه الأسئلة سوف تولّد لها مناسبات مختلفة: صورة، كلمة، معلّمة (أو جارة، أو قريبة) حامل، إلخ... وفي جميع الأحوال، فإنّ من المهمّ جداً هنا أن لا نعطي الطفل إجابةً خاطئة نكون مضطّرين فيما بعد إلى تكذيبها (من مثل: «الولادة من شجرة»). ذلك أنكم إذا غششتم الطفل مرة، فأنتم بذلك تجازفون بأن تخسروا ثقته في كلامكم. وسيعود إلى طرح السؤال مجدداً بعد عدة أيام. وكذلك، فإن من الصائب النافع أيضاً أن لا تنهروا من الإجابة بقولكم «ما زلت صغيراً»، أو: «لا يمكن الآن أن نفهم»... ذلك أن هناك شرحاً مناسباً لكل سن. فالمهمّ أن تتجنّبوا الظهور بمظهر المُحرّج، حتى لا تولّدوا الانطباع لدى الطفل بأن هناك علاقة مباشرة بين «جنس» من جهة، و«مِر» من جهة أخرى.

8 - التماهي بالمعلم المتعاطف، التواصل بين المدرسة والعائلة باتزانٍه تهيشةً للأوسع :

يفتح المعلم، المتصف بالاستعداد العاطفي، أمام التلميذ طريق التماهي. وبذلك يحصل الترابط بين العائلة والمدرسة، وتستخدم المدرسة (بواسطة عملية النقل العاطفي إلى المعلم) التماهي مع الوالدين. يميّز التلميذ بسهولة المعلم المتعاطف بأنه مختلف عن الوالدين بسبب مركزه؛ ولكن يبقى التماهي ممكناً بسبب التشابه في الطبيعة، أي كمثال يمكن أن يشبهه بواسطة العمل ويتفوق عليه في الآن نفسه. ومن هنا فإن التماهي يثير الرغبة في الطفل ليكبر، ويمكن أن يغطي الشعور بالدونية وقمّع الموقف الطفولي. فبواسطة علاقة التعاطف والاتصال يقوى التشدّد والتماثل. وفي هذا الجو يظهر العقاب والمكافأة، ليس كتقدير للعمل؛ ولكن كتقدير للجهد الذي يبذله الطفل للتشبه بالراشد. فالمعلم كمثال أعلى يُحتذى هو المكافأة. وعندما ينجح الطفل فمعناه (رمزياً) أنه يصبح شبيهاً بالمعلم؛ تماماً مثلما في المرحلة الأوديبية، عندما يأخذ الطفل الأب كنموذج، يتفوق عليه ويتشبه به في الوقت نفسه. ومن هنا الأهمية الكبيرة لاستعداد المعلم/المرشد للتعاطف، وإنشاء علاقات عاطفية إيجابية. فهذه العلاقات تعطي الطفل الشعور بأنه يحمل الإمكانات نفسها أو الإهوية ذاتها التي للبالغ. وهكذا فإنّ الذاتية تسمح للطفل بالاتصال بالمعلم المتفوق عليه آنياً. وهنا تكمن دوافع التلميذ للتعلم؛ فهذه الرغبة هي التي تستثمر النشاطات المدرسية، وتُحرّك العمل العقلي.

يجب أن تحافظ الامتحانات على الجهد الذي يبذله التلميذ للتماهي بالراشد.

كالحال في بعض المجتمعات حيث شعائر التقليد التي يقوم بها الشباب تسمح لهم بالدخول إلى مجتمع الراشدين. من هنا يجب أن تنتفي السادية عن الامتحانات التي يحملها إليها بعض الراشدين بسبب سلطتهم. فليس للامتحانات سوى قيمة الاعتراف بجهود التماهي التي يقوم بها التلاميذ، إذ الامتحان يُقوّي نشاطات التماهي أو يثيرها أو يعززها.

وعلى العكس، أي حينما تكون علاقة المعلم بالتلميذ سلبية، وعندما يسيطر النفور، فيصبح الاتصال بينهما مستحيلاً: يشعر المعلم بعدوانية تجاه التلميذ السمج؛ ويقاوم التلميذ معلّمه السمج. وبذلك لا يستطيع التلميذ استثمار صورة المعلم عاطفياً، وتوقف عملية التماهي، وينقطع الاتصال الإيجابي الضروري في عملية التربية. كما نستطيع هنا أن نؤكد أن فشل التلاميذ في كثير من الأحيان، أو نقص الامكانيات الدراسية، يمكن أن يُرد إلى فشل الاتصال العاطفي مع المعلم. وغالباً ما نلاحظ أن الطفل الذي فشل مع معلم معين، يتغير مع معلّم آخر تقام معه علاقة تساعد المتعلّم على التماهي وتعزز الاتصال الحيّ مع المعلم المتعاطف. وذلك، بكلمة مختصرة، لأنّ نضج المعلم العاطفي يسمح للطفل بإليات التماهي والاستثمار الانفعالي التي بدونها ينعدم الاهتمام بالعمل المدرسي والاتصال الاجتماعي البناء.

القسم الثاني

من مشكلات النضج في تجربة المراهقة

1 - المقصود بالشباب هو طبعاً الشبان والشبات؛ وليس الأمر مقتصرأ على جنس واحد. وموضوعنا هو ما يلاقيه الإنسان في عمر الشباب من مشكلات انفعالية، ومتاعب وهموم متعلقة بوضعه وظروفه وسنّه. نبدأ بالسؤال عن دور مجتمعاتنا إزاء تلك القضية وحلولها، أو عن دور الناس (الأهل، الأصدقاء، الأخرى) في تغذية سلوكيات وأفكار انفعالية، غير عقلانية. من السهل هنا الردّ السلبي. فما تزال مجتمعاتنا لا توفر للشباب التمتع بتلك المرحلة من الحياة، ولا الانتقال إليها بأجواء نفسية اجتماعية مريحة. ولعلنا لا نقسو على مجتمعاتنا إنّ رأينا فيها معوّقات تكبح طموحات الشاب، وتوفر له نشوء المخاوف على اللقمة والمستقبل وتوكيد الذات والثقة بالنحن والجماعة. كذلك فإن علماءنا لم يولوا بعد مشكلات الشباب والمراهقة - ولا سيما عند الإناث - ما تستحقه من

دراسة ونظر في مجالات علم المستقبل، والثقافة الخاصة بهم، والمشكلات الانفعالية التي تعترضهم.

2- ماذا نقول عن مشكلات الشباب بوجه خاص؟ لا سيما وأن مجتمعا ما يزال، في قسم منه عريض، يقسو على الفتيات في حالات عديدة؟ بالنسبة للإناث في بداية المراهقة، أو ما يسمى بفترة الشباب الأولى، تأتي مشكلات «النضج الانفعالي» في قمة قائمة المشكلات النفسية. ويترتب جزء كبير منها على شدة القابلية للانفعال التي ترجع في جانب منها إلى التحولات العضوية، والمشكلات الجسمية المختلفة. ولكنها مشكلات ترجع في الجزء الآخر منها إلى عوامل بيئية مختلفة: نقص تجربة الفتاة، ونوع الاستجابة الاجتماعية غير المرضية التي تلقاها، أو يُردّ على تصرفاتها بها، وخاصة في العلاقات بين الجنسين. ومن الشكاوى التي تتردد كثيراً: سرعة البكاء، والثورة بدون سبب ظاهر، والعناد، وحدة الطبع والمزاج، والنسيان، وأحلام اليقظة، والشعور بسوء الحظ، وغيرها... كلها أعراض لمشكلات غير ظاهرة تترتب على عمليات تعثر النضوج الانفعالي، وعدم ملاءمة الاستجابات الاجتماعية لمتطلبات الانقياء النفسي والاجتماعي، وبخاصة في مواقف يظهر فيها عجز الفتاة أو إخفاقها في عمل ما.

3- مشكلات النضج الانفعالي هي، أساساً، نتاج لعلاقات الشباب وتفاعلاتهم الاجتماعية، وليست مجرد ملامح فطرية. وعلى سبيل المثال، يرجع بعضهم سرعة الغضب (أو البكاء، أو الكبت) لعدم وجود من يسمع ويتعاطف، أو للذكريات الطفولية المؤلمة أو كثرة المشاكل الراهنة... والأهم من ذلك هو أن ما يزيد الموقف تعقيداً هو أن مشكلات النضج الانفعالي هي نفسها عامل من عوامل تأخر الارتقاء النفسي الاجتماعي؛ لأنها تسبب للشباب - والفتاة بخاصة - حالة من القلق المرهق الذي يؤدي إلى مزيد من المشكلات، وبخاصة ما يأتي منها من ردّ الفعل الاجتماعي غير المتبصر، أو الذي لا يرحم أحياناً.

4- وحين يحدث هذا التعقيد فقد يؤدي إلى عدم الثقة بالنفس، والانسحاب، ونقص الحماس للعمل؛ وربما يؤدي إلى نوع من اليأس من جدوى العيش. ويؤدي العجز عن التكيف في المواقف الاجتماعية الهامة (مع الكبار، ورفاق السن، وبخاصة من الجنس الآخر) إلى نوع من التشاؤم، والإحساس بسوء الحظ الذي يسوق في حالاته المتطرفة إلى نوع من كراهية الحياة والأحياء.

5- يجد البعض في التناسي وأحلام اليقظة طريقاً للهروب من الأزمة؛ قد تقول

فتاة: «لا أحبّ الواقع، ولا مواجهة الواقع. أسرح كثيراً، وأكون في غير الجو الذي تعيش فيه الجماعة». وقد يصل الأمر إلى حد إزعاج الشابة لنفسها. ومن ثم نجد من تقول: «نضايقتني أحلام اليقظة، لأن وقتي لا يكفي لهذه الأحلام». وحتى الآن، يتجه الارتقاء النفسي الاجتماعي في مجتمعاتنا العربية لا إلى مساعدة الفرد في تأكيد ذاته والإعزاز بتميزه وتفرد؛ وإنما إلى إنكار ذاته والبحث عن تحقيق «التصالح» مع الثوابت والكبار، وقبول وضع التابع في علاقاته الاجتماعية الرئيسية.

6 - لكن لماذا يكون الشاب شديد الحساسية إزاء النقد؟ أو لماذا تكون الفتاة سريعة الانفعال حيال ملاحظات يبدئها الأهل أو الأصدقاء على تصرفات أو سلوكيات خفيفة؟ يكون ذلك، إن شئنا الاختصار، بسبب نقص تجربته في الحياة الجديدة، ولملامح نفسية وعضوية أخرى تكون حساسية الشاب للنقد عالية: يأخذ الملاحظة العابرة بغاية الجدّ، ويتصور أنّ الفشل في أول تجربة يعني الإخفاق في الحياة. ومن هنا فهو يغضب عند نقد تصرفاته، ويقع في القلق ونقص التكيف مع الذات ومع الآخرين.

7 - لتتكلّم الآن عن أزمة الشباب أو عن تمردهم تجاه الداخل، أو ضدّ الخارج⁽¹⁾. يلاحظ أنّ الشاب قد يرفض ذاته نفسها أحياناً. فما هي تلك الحالة؟ هناك تمرد. وتوضح لنا الأبعاد الحقيقية لأزمة الشباب حين نلاحظ أن ثورة شباننا (أو تمردهم، وعنادهم) ليست موجهة ضد الخارج - ضد الآخرين والواقع - فقط؛ وإنما هي - في جزء كبير منها - موجهة إلى ذواتهم أي في شكل رفض للذات، أو نقص في تقديرها... ويحدث هذا بشكل خاص حين يفتقد الشاب التقدير الكافي من الآخرين الذين يعنيه رأيهم فيه؛ أو حين يُخفق في محاولات التكيف الهامة كالدراسة، أو الحبّ، أو العمل. وإذا، فإنّ النضج الإنفعالي عند الشباب هو من الأهمية، أو بذلك العمق والاتساع، بحيث تنعكس المشكلات الانفعالية على أسرة الشاب، وعلى أوضاعه وأحواله في مجالات أخرى. ومن السهل جداً تقديم أمثلة واقعية أو حالات عينية كثيرة.

8 - ففي مجال النشاط التروحي، على سبيل المثال، يشكو الصابرون من أنهم لا يشتركون في النشاط غير الدراسي؛ ولا يجدون عملاً مسلياً في العطلة، ولا في وقت فراغهم. وبعضهم - من الفتيات خاصة - لا تتاح له فرص الخروج من البيت، والاستمتاع بالطبيعة. ولكن أشد القيود في هذا الصدد هي تلك التي تفرضها الأسرة على علاقات

(1) الحال عينها تصدق على صعيد الفكر، والثقافة؛ كما على صعيد الشخصية عموماً.

البنيت مع الجنس الآخر. وحتى أولئك الذين تتاح لهم بعض فرص النشاط الترويحي والاجتماعي يشكون من إحساسٍ بعدم الكفاءة في ممارسة مثل هذه النشاطات، مما يعوق ارتقاءهم النفسي الاجتماعي، ويؤثر على علاقاتهم برفاق السن؛ فضلاً عن أنّ بعض القيود التي تُفرض عليهم في هذا المجال تؤدي إلى نقص تقدير الذات، أو عدم الثقة بالنفس وانجراف الاعتبار الذاتي أو سوء التكيف.

9 - وهل هذه هي القضية كلها؟ إن شبابنا لا يعرفون الكثير من الهوايات؛ وربما لا يستطيعون توفير الفرص كي يتمتعوا بهواية. ولعل البعض منهم يشكو الكثير من الفراغ، ولا يعرف سُبُل إشغال وقته. فهناك تشعبات كثيرة لمجالنا هذا. وفي الواقع، لا يقتصر الأمر على عدم وجود فرصٍ للترويح؛ وإنما يتعداه إلى نقص الفرص في خلق هوايات مفيدة أو إلى الحرمان من ممارسة (أو تنمية) هوايات موجودة فعلاً. تقول فتاة: «لا أعرف كيف أملاً وقت فراغي إلا بالنوم، فيزداد وزني، وهذا يضايقني». ويقول آخر أو ثانية: «أشعر في الإجازة بفراغ هائل لا يسدّه إلا النوم الكثير؛ بالرغم من أنّ النوم يسبّب لي الصداع». وتقول ثالثة: «أهلي لا يسمحون لي بالخروج بتاتاً؛ وهذا يجعلني أشكّ في نفسي، مادام أهلي لا يثقون بي». وقد تقول أخرى: «يقال إنّ المرأة أصبحت مساوية للرجل؛ فلم لا يسمح لي أهلي بأن أخرج ليلاً؟ أو أذهب إلى السينما بمفردي؟ مع علمهم بأنني على خلقٍ قويم، وأنني أنصرف بحكمة في كل شيء».

10 - إذا عدنا قبل هذه الجلسة إلى مشكلات الفتاة الشابة ألا نلاحظ أنها أكثر حدة وألماً من المشكلات التي يقع فيها الشاب؟ لماذا تجد الفتاة نفسها في وضع قلق أحياناً كثيرة؟ بسبب أننا نحلّل حالاتٍ واقعية، ونهتمّ بالواقعي والتاريخي، سرعان ما يبدو لنا أنّ ذلك الكلام يصدق في مجتمعنا؛ ولقد سبق أن لاحظناه. والحقيقة، فإنه بسبب نقص المهارات الاجتماعية يجد بعض الفتيات أنفسهنّ في وضعٍ مؤلم. فمثلاً قد تقول إحداهنّ: «إنني في حيرة لأنني بطيئة في مصادقة الناس، مع أنّ كثيراً ممن أقابلهم يرحّبون بصداقتي». وحتى التي تستطيع تكوين صداقاتٍ يصعب عليها، بسبب القيود التي تفرضها الأسرة، الاحتفاظ بها؛ فضلاً عن تنميتها أو تدعيمها. بل إنّ الأمر لا يقف عند حدود الصداقة؛ لكننا يشمل أيضاً العلاقات الاجتماعية العابرة. وتعبّر الفتاة عن المشكلة بقولها: «أنا دائماً بطيئة في التعارف مع الناس. وإذا جلست في المجتمعات لا أقدر أن أتكلّم، مما يسبب لي ضيقاً». وقد تقول أخرى: «لا أحبّ الكلام مع الذين لا أعرفهم، ويصفونني بأنني متكبرة». ومن ثمّ فإن من الشكاوى الشائعة بين الشباب - والفتيات

بصورة خاصة - الشعور بالخجل الذي يظهر في شكل ارتباك وتلعثم، ثم يحصل التوقف عن الكلام أو التصرف. وقد يندفع الشاب إلى لوم الآخرين على ذلك، فيردّ مواقفه إلى أنه لا يجد من يفهمه، أو حتى من يُفْضي إليه بمتاعبه؛ مما يُحدث في نفوس نقرٍ منهم الشعور بالوحدة والفراغ، أو بالإثم، أو باضطرابٍ في تقدير الذات... .

11 - وخلاصة القول، إن مجتمعا لا يوفّر بعد للشباب حلولاً؛ ولا الاطمئنان إلى المستقبل. وكذلك فإن المشكلات الانفعالية عند الشاب أو عند الشابة تستحق الدراسة المتأنية، وهذا ما لم يفعله بعد علماء النفس وعلماء اجتماع في بلدنا. ما تزال مشكلات النضج الانفعالي عديدة عندنا عميقة؛ وينبغي علينا الاهتمام الجدي بها لنساعد أبناءنا على العيش الأفضل، وعلى تخطي متاعبهم بانعكاساتها الكثيرة على المجتمع، وعلى العائلة أو على العلاقات والإنتاج.

إبانة سريعة

قصّد خطاب الصحة النفسية، في الطفل العربي وعائلته ومدرسته وحلقة مرافقته، تنمية الشخصية بحيث يشعر بالارتياح والنجاح أي بالتوافق مع نفسه ومع الآخر؛ ثم مع عائلته ومدرسته؛ وفي الحياة العملية وشتى حلقات المجتمع. فذلك الخطاب نظرٌ في طرائق وشروط تحقيق الشخصية السوية الابتكارية التي تثمر طاقاتها، وتزدهر قدراتها في التعامل مع الحياة والوقائع والمتغيرات، وتحل صراعاتها وإحباطاتها بتضافر وتكامل العضوي والنفسي والعائلي أو للبيولوجي والعقلاني والروحي.

تبدأ الصحة النفسية للطفل قبل الولادة، وأثناء الحمل؛ ثم تتسع وتغدو أخطر فأخطر داخل العائلة. هنا تبدأ بالظهور تأثيرات العلائق العائلية (ما بين الزوجين، مكانة الطفل بين إخوته، وضعية العائلة اقتصادياً واجتماعياً... .) والعوامل الثقافية أو طرائق التربية المعهود منها والمحدث⁽¹⁾. يلي ذلك أثر المدرسة التي، في حقلنا المعاصر، ما تزال تَجرح؛ وتأثير المدرّس الذي يجب أن يُعد - تقنياً أو اقتصادياً - بحيث يكون مرشداً ومتعاطفاً.

(1) عن اللعبة والدمية المطلوتين للطفل العربي، را: زيعور، أحاديث...، صص 108-109.

الجلسة الثانية

مُمرضات المرأة في فضاءنا الاجتماعي الاقتصادي اللامتوازن

كثيرة هي العقبات النفسية والعوارض العُصابية التي تحدث عبر تعزيز الانتقال من الشخصية الطفيلية (أو السالمنتجة أو الإستغلالية) للمرأة إلى النمط المنتج والمدخر. فليس دخول المرأة إلى عالم العمل كافيا لإحداث تغيير عميق شَمَال في رؤيتها لذاتها، أو في رؤية المجتمع لها... ولم يقض دخولها إلى ذلك العالم على المتحكم هنا والاصطوري واللأواعي، المُجف والاعتباري والمخيالي... وفي مرحلة تعزيز الانتقال إلى الشخصية المنتجة، السوية الابتكارية واللاإعتمادية، يعمل الفكر التكييفاني كي تتضافر المرأة والرجل معا؛ وعلى النظر في المجتمع ككل أو في العلائقية العامة، وليس على المرأة ضد الرجل، أو بالعكس. ثم إنه لمن المنتج والفالح هنا أن ترتبط قضية المرأة، أو جهود «الحركة النسائية»، بالدار العالمية للنضال من أجل تحرر المرأة والمهمش بل والمجتمع برمته والعلائقية.

إن إخراج اللاواعي والاصطوري ضروري لبناء الصحة العقلية هنا؛ وكذلك ضروري أيضا ووافر الإنتاج تحليل واقع المرأة المنفرسة وسوء تكييفها النفسي الاجتماعي داخل الأوضاع الجديدة. فهنا طريقتان متكاملتان داخل سيروية الصراع مع الشخصية الطفيلية، أو مع الشخصية الاستغلالية، للمرأة في أوضاعها المعهودة. بيد أن ذلك لا يعني أن العقبات النفسية والعُصابية التي سنقرأها أدناه خاصة بالمرأة العربية والمسلمة؛ ولا هي خاصة بمرحلة انتقالية أو بمجتمعات مرحلة إنتقالية.

1 - أعراض غير سوية عند المرأة العربية، الفشل في التوكيد الذاتي والتعبير عن الذات:

تتأثر الفتاة العربية أعراض كثيرة تعيق الإقبال على الحياة؛ وتوقعها في مشكلات مع ذاتها ومع ذويها؛ في مجالات الجنس، والمجتمع، والعائلة، والصحة النفسية... ومن اليسير ملاحظة عدم البهجة على الوجوه، واللاسوية في السلوك أو في العلاقات.

أ/ من أعراض المرض النفسي عند المرأة العربية: تكثر أعراض الشكاية عند المرأة المعاصرة. وجديده هو، ببل وملحاح، الوعي بتلك الحالة اللاسوية التي تختلف جذّة وكثرة: ابتداءً من الشعور بالكآبة الخفيف، إلى الصداع المستمر، إلى الأرق، والنوم المضطرب، والقلق، والمخاوف... ومن تلك الأعراض، أو يضاف إليها، وقد يُعدّ أيضاً معها، الإفراط في الأكل أو التفريط فيه، الإكثار من الشكوى والانتقاد، وسرعة الانفعال، وتردد المشاكسة مع الزوج أو الأب أو الأولاد وما إلى ذلك، والاحتجاج، وعدم الرضى، والنفور السريع... وإلى مشاعر الإحباط عند المرأة نضيف، أيضاً، الرغبة اللاسوية بالشراء، بالظهور، وعدم الاستقرار في مكان، أو على موقف، أو في زيارة. كما ننبه أيضاً إلى الخمول كعارض ينبئ عن مرض نفسي؛ وكذلك إلى الكسل، وطلب الانعزال، واستدعاء النوم أو الهرب إليه بشكل غير سويّ أو ملحوظ.

تلك الظواهر هي ما يُطلق عليه اسم المرض النفسي الذي هو، كما سبق، مختلف الجذّة بحيث لا يمنع المرأة، والإنسان عموماً، من البقاء في المجتمع عضواً يعمل ويتعلّم. والعُصاب، المرض النفسي، يصيب كثيرين دون أن يعي الواحد إصابته، أو كونه بحاجة إلى رعاية نفسية وإلى علاج أو إلى استشارة طبيب نفسي. العُصابي يتعذب لكنه يبقى في الواقع، وبين ذويه، وبوعيه المنجرح الممزّق. أما الدّهاني فيكون، بنظرة عامة،

غير قادر على التكيف مع المجتمع؛ ويلزمه الرعاية في مستشفى عقلي، أو علاجات الطبيب الاختصاصي.

ب/ تخلف أوضاع الصحة النفسية للمرأة في مجتمعاتنا: بحكم التخلف العام، فإن العلاج النفسي في بلادنا، ما يزال حكراً على القادرين اقتصادياً؛ وهذا بينما تبقى كثرة من المعذبين نفسياً يتحملون التوتر، أو لا يعرفون طريقاً إلى استشارة، ولا يملكون القدرة على العلاج. وكذلك فإن الصحة النفسية، عندنا، ما تزال تخضع لمفاهيم يلفها الجهل، وسوء التقدير، والمعتقدات الخاطئة. لكن المجتمع هو الأعنف على الصحة النفسية إذ هو لا يوفر العيادات، ولا الثقافة اللازمة، ولا التخطيط السليم في هذا المجال.

ت/ المصائب بالمرض النفسي أكثر من المصابين به: نسبة المرض بالعصاب عند المرأة أعلى منها عند الرجل. وهكذا فبينما نجد أن المرض النفسي يصيب حوالي العشر بالمائة من الطالبات، فإنه يصيب حوالي الـ 7% فقط من الطلاب. ثم هناك 10% من المعلمات عرضة للإصابة بالمرض النفسي. وكذلك فإن نسبته عند العاملات (8% تقريباً) هي أعلى من نسبته عند العمال الذكور (6% تقريباً). وهذه النسبة قد تكون عندنا أعلى مما هو موجود في بلاد العالم. ولعل الدكتور نوال السعداوي لم تفرط، في هذا الشأن، بالمنهج المنظم في الدراسة والفرز والاستقصاء (؟)؛ قد تكون غير متعجلة...

2 - تعريف العُصاب عند المرأة العربية في مجتمعاتنا الخاصة ومجتمعنا العام: الأهداف من هذا البحث هي دراسة الأسباب وراء إصابة النساء والفتيات بالعُصاب؛ وإلقاء بعض الضوء على المشاكل النفسية التي تتعرض لها المرأة في مجتمعنا العربي؛ ومحاولة التعرف على أسبابه الحقيقية بين النساء المتعلّمات وغير المتعلّمات، العاملات وغير العاملات. لا بد، للوصول إلى نتائج دقيقة أو مقبولة، من وضع تعريف للعُصاب أو للمرأة العُصابية. وفي الواقع، فإن أطباء النفس لم يتفقوا على تعريف العُصاب. قد يعود ذلك الجهل بالتعريف الدقيق إلى الجهل بالأسباب الحقيقية التي تحدث ذلك المرض...

أ/ الطب النفسي التقليدي: ابتداءً من بنيامين روش سنة 1812 حتى فرويد، سيطر الميل إلى تفسير أنواع السلوك غير السوية على أنها نوع من المرض النفسي. وقد اعتُبرت المرأة الذكية الطموحة في الحياة امرأة عُصابية لأنها ترفض وضعها الأدنى بالنسبة

للرجل، وترفض دورها المفروض عليها في البيت كخادمة للرجل والأطفال. وأما المرأة السوية فهي تلك التي تقبل وضعها الأدنى برضى، وتجدها سعادتها في خدمة زوجها وأطفالها. ففي تلك الأحوال، لقد آمن الطَّبَنَس (الطب النفسي) بأنَّ الصحة النفسية هي التكيف مع المجتمع؛ وأن المرض النفسي من ثمت يكون بعدم التكيف مع المجتمع، أي برفض القيم السائدة وبالتنكر للدور الذي يفرضه المجتمع على الإنسان رجلاً كان أو امرأة.

ب/ التعريف العالمي: يقول التعريف الأشيع، ولعله الأصح، للعصاب: «إن الإنسان يغدو مريضاً بالعصاب إذا صادف صعباً في التكيف مع هدوئه الداخلي أساساً، أو مع علاقاته بالآخرين؛ أو الاثنين معاً. فالشخصية الإنسانية في محاولاتها للتكيف مع الضغوط داخل النفس وخارجها تستخدم أعراضاً نفسية أو جسمية؛ وتختلف بذلك من أمراض اضطراب الشخصية الذي يحدث فيها نماذج معينة من السلوك»⁽¹⁾.

3 - المرأة العصبية والمرأة السوية:

هناك عدة شروط محدّدة لاختيار المرأة العصبية، تتلخص بما يلي:

أ/ المرأة العصبية: هي التي تكون قد سُخِّصت بواسطة طبييها الخاص، أو في العيادة الخارجية النفسية، أو المستشفى النفسي، على أنها مريضة بالعصاب (أي نوع كان من أنواع العصاب المعروفة في الطب النفسي). ومع ذلك التشخيص، فلا بد أيضاً من أن تكون قد تناولت أي نوع من أنواع العلاج النفسي الخاص بالعصاب لمدة ستين على الأقل، وأن تكون لا تزال تشعر بالأعراض النفسية.

لكن هذا الموقف، حيث التشخيص والمعالجة يقرران بالعصاب، لا يعني أنه موقف سليم؛ فنحن نلقى قصوراً في هذا التعريف، ولا يمنع الكثيرين من التحفظ الشديد على مدى صحة تشخيص الطبيب النفسي أو الخاص أو العام. ذلك أن عدداً من النساء والفتيات اللاتي تمّ تشخيصهنّ على أنهن عصبيات، وُجِدَ في تشخيصاتٍ أخرى أنهنّ يتمتعن بصحة نفسية أكثر من عدد النساء والفتيات السويات. وبالرغم من ذلك فلا بد من

(1) للمثال، را: نوال السعدواي، المرأة والصراع النفسي، ص 13 (تورد المؤلفة الكثير من المراجع الأجنبية). وهذا التعريف أخذت به الجمعية المصرية للطب العقلي.

التحديد لكلمة امرأة عصابية، وفقاً للمقاييس المعروفة في الطب النفسي والتي ذكرناها أعلاه.

ب/ المرأة السوية: هي التي لا تشعر بأي أعراض نفسية تدعوها إلى استشارة الطبيب؛ ولم تضطر يوم من الأيام إلى تناول أقراص مهدئة أو منومة من تلقاء نفسها أو بواسطة طبيب⁽¹⁾. وهذا التعريف للمرأة السوية يوضح لنا، بالطريقة السلبية، تعريف المرأة العصابية الواردة أعلاه.

ج/ المرأة المتعلمة: لعله من الأبسط تحديد المرأة المتعلمة في مجتمعاتنا. لكننا نرى أنها، في هذه الدراسة، هي التي تعلمت تعليماً ثانوياً أو جامعياً، أو التي تعمل في عمل فكري أو فني خلاق؛ أما المرأة غير المتعلمة فهي التي تعلمت تعليماً ابتدائياً أو متوسطاً. إلا أن التعريف بالنسبة للمستوى الدراسي يثير الكثير من التحفظات بسبب اللجوء المتزايد إلى وسائل الإعلام، والتثقيف على الصعيد الجماهيري.

4 - منهج البحث العيادي، الدراسة الميدانية:

لا نتناول هنا الطرائق المتبعة في علم النفس العيادي الاجتماعي⁽²⁾؛ يهمنا الجانب التطبيقي. لقد جرى ما يلي:

أ/ اختيار العينات: من الحَسَن اختيارُ الإنثاء السلاتي يُطلق عليهن اسم المريضات نفسياً أي «العُصابيات». وذلك من العيادات أو المستشفيات النفسية، ومن سجن النساء، ومن العيادات النفسية بطلبات الجامعة، ومن بعض النوادي والشركات الصناعية والمكاتب الحكومية، وبعض ربّات البيوت فقط، وبعض الفلاحات [الريفيات] والفنانات، والكاتبات...

وقد أُجريَ البحث على أربع أجموعات من النساء، كالآتي:

الأجموعة الأولى: 60 امرأة متعلمة عُصابية؛

(1) ولا بد أيضاً، بالإضافة إلى ذلك الخلوّ من الأعراض المُقلّقة، أن تشعر المرأة السوية بالرضى عن الذات. فالإيجابية، هنا، دليل الصحة النفسية.

(2) عن المنهج العيادي، را: علي زيعور، مذاهب علم النفس (بيروت، دار الأندلس، ط 4، 1982)، صص 374-378.

الأجموعة الثانية: 50 امرأة غير متعلمة عُصائية؛

الأجموعة الثالثة: 30 امرأة متعلمة سوية؛

الأجموعة الرابعة: 30 امرأة غير متعلمة سوية.

وقد تمَّ اختيارُ الحالات بحيث تكون جميع الأجموعات الأربع خاليةً من أي مرض عضوي؛ وأُجريت الفحوصُ الطبية أوالفحوص المعملية في حالة التشكك من وجود مرض عضوي.

ب/ التجميع بالتحادث: من الطبيعي أن يُتبع في هذا البحث الأسلوبُ القائم على حُسن العلاقات. هنا كانت عملية جمع المعلومات من النساء والفتيات تتم في جو مفعم بالصدقة؛ ولم تكن الجلسات تتسم بال رسمية. ومن المألوف جداً أن لا تُحْمَل الورقة والقلم. وكان يُترك للواحدة منهن أن تفتح قلبها، وتحكي مشاكلها مع تشجيع لها على ترك الأقنعة التي ترتديها حين تقابل الناس في الحياة الاجتماعية. وأولى خطوات التشجيع هي أن تبدأ الباحثة أولاً بخلع القناع عن نفسها؛ فتشعر «الصابرات»⁽¹⁾ عندئذ بالاطمئنان، وتبدأ العميلاتُ بفتح قلوبهن، ويحكين أدق الأسرار عن حياتهن.

ج/ البحث العيادي: هنا يُطبَّقُ الفحصُ النفسي الاجتماعي الكامل لكل حالة، عن طريق المقابلة الشخصية. لكن دراسة بعض الحالات قد تتطلب المناقشة مع الأشخاص الذين لهم علاقة بالمريضة كالأب، والأم، والزوج أو الرئيس في العمل. وتُدور الأسئلة بلطف لا بشكل استجوابي⁽²⁾ حول النقاط الأساسية التالية:

- 1 - الطفولة: يتناول الحادث هنا التعرف على: الحرمان العاطفي، تفضيل الذكور على الإناث في الأسرة، حوادث جنسية معينة، المداعبات الجنسية والعادة السرية، علائق الأب والأم، مكانة الصابرة داخل الأسرة، أمراض عُصائية...
- 2 - المراهقة: هنا نستعلم عن طموحها، أملها في الحياة، مشاكل عاطفية وجنسية، المشاكل العامة وداخل الأسرة، العلاقة بالمدرسة والتعليم، وضع الأسرة الاجتماعي الاقتصادي...
- 3 - العمل: تدور المحاوره هنا حول: موقف مجتمع العمل من كونها امرأة، القيام

(1) لا نحب، ولعله ليس محبوباً ولا هو مقبول، استعمال كلمة مريض نفسى.

(2) را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، فصل: علم النفس العيادي.

- بالأعمال المنزلية إلى جانب عملها، الأسباب الدافعة إلى العمل، نظرة الأهل والزوج لعملها، العلاقات العامة، الرضى عن العمل، مشكلات العمل... .
- 4 - الزوج: يتناول التحالف العلاقة مع الزوج، علاقات أخرى خارج الزواج، علاقتها بأهلها وبأهلها بعد الزواج، استخدام وسائل منع الحمل، علاقتها بأطفالها، سيطرة الزوج، مشكلات زواجية، إلخ... .
- 5 - الفحص النفسي: الحديث مع الصابرة يطال هنا الأرق، القلق، العوارض، السلوك، الأحلام، العلاج النفسي إن وُجد، المخاوف، القدرات الشخصية⁽¹⁾.
- 6 - قصة المرض النفسي: كما ترويه صاحبه، أي بحسب نصّها وموقفها.
- 7 - السبب الأهم في اضطرابها النفسي، أي تعيين العامل الأول أو الأفعل في العارض النفسي.

5 - أسبابية المرض النفسي عند المرأة راهناً [المهجنة اجتماعياً، المتعلمة العاملة]:

بعد إجراء البحث حول تلك الأمور أعلاه، أمكن تجميع الأسباب الرئيسية للإصابة بالعصاب بين المجموعتين (المتعلمة وغير المتعلمة) كالآتي:

- أ / سيطرة الرجل: الأب، أو الأخ، أو الزوج، أو رجل آخر في الأسرة.
- ب / الفشل في تحقيق الذات أو الطموح في الحياة.
- ج / الفشل في الحياة العاطفية أو الزوجية، أو في تأدية دور الزوجة والأم في البيت.
- د / عدم الإشباع الجنسي.
- هـ / عوامل أخرى مثل: سيطرة الأم أو الحماة، أزمة اقتصادية، اضطهاد في العمل أو كرهه... .

وقد أثبتت نتائج البحث أن أعلى نسبة من العصابيات المتعلمات يمرضن بسبب الفشل في تحقيق الذات أو الطموح (30%). وبذلك فإن هذا هو السبب الرئيسي للإصابة بالعصاب عند المتعلمات. ويكون السبب الثاني ناجماً من سيطرة الرجل في الأسرة (22%). والسبب الثالث هو الفشل في الحياة العاطفية، أو الزوجية؛ أو في تأدية دور

(1) من المؤلف أننا لا نلجأ هنا إلى تقنيات المنهج العيادي الأخرى مثل: الروايات القياسفسية، والتقنيات الإسقاطية.

الزوجة والأم (20%). والسبب الرابع هو عدم الإشباع الجنسي (18%). أما السبب الخامس فهو يعود إلى العوامل الأخرى المختلفة (10%).

وبالنسبة للعصبيات غير المتعلّقات فإن السبب الأهم لمرضهن هو سيطرة الرجل في الأسرة (36%). ثم يليه الفشل في تحقيق الذات (26%). ويليه الفشل في الحياة العاطفية أو الزوجية أو في تأدية دور الزوجة والأم (24%). ثم يأتي بعده عدم الإشباع الجنسي (8%)؛ وهناك أخيراً الأسباب الأخرى (6%). ففي المجموعتين، المتعلّمة وغير المتعلّمة، يظهر لنا أن السبب الأول لإصابة المرأة بالعصاب هو سيطرة الرجل في الأسرة؛ يليه الفشل في تحقيق الذات أو الطموح؛ ثم يليه الفشل في الحياة العاطفية أو الزوجية. ويأتي بعد ذلك عدم الإشباع الجنسي. أما العوامل الأخرى، أو السبب الأخير، فهي أقل تأثيراً⁽¹⁾.

6 - العلم والتعلم والمرض النفسي عند المرأة:

يدل ارتفاع نسبة الإصابة بالعصاب بين الفتيات والنساء على أن المرأة في مجتمعنا تتعرض لصراعات وتناقضات. نلقى ذلك على الأخص عند المرأة المتعلّمة التي خرجت للتعليم والعمل، وأصبح لها من ثمت وعي جديد، ودور جديد؛ بالإضافة إلى الدور التقليدي لها في البيت وداخل العائلة...

يعرف مجتمعنا شتى الأفكار العالمية الإيجابية عن تعليم المرأة، وحقوقها، وعملها في المجتمع، وحرّيتها. إلا أنه لا يزال يخضع للكثير من التقاليد القديمة (المختلفة التأثير أو المدى والحدة) مثل: وضع المرأة الأدنى في الأسرة، وفي المجتمع، وفي العمل، وفي النظرة التعاملية الدينية... فما يزال الرجل هو الأقوى نظرياً والمتغلب في الأسرة، وفي المهنة أو العمل؛ وفي المجتمع والعلائق.

تزداد الصراعات في حياة المرأة المتعلّمة الواعية بحقوقها الجديدة. ونلقى ذلك إلى حدٍ أقل عند غير المتعلّمة أو التي لا تعي تلك الحقوق والوضع الجديد. كما تظهر الصراعات قوية أيضاً في حياة المرأة العاملة؛ لأن المجتمع لم يتهبأ بعد لقبول دور بارز فعال للمرأة العاملة. ثم إنه على تلك المرأة التي تعمل خارج البيت أن تؤدي واجباتها

(1) من السوي أن يطالب بإجراء استقصاءات ميدانية تكرر هذه التجارب، وتثبت من هذه النتائج.

داخل البيت أيضاً ودون تقصير. وبالرغم من أنها تشارك زوجها في الإنفاق على الأسرة، إلا أن الرجل قل أن يشاركها في الأعمال داخل البيت معتبراً إياها أعمالاً لا تليق به أو من غير ميدانه؛ ولعل للكسل هنا أيضاً وللأنانية والعادات الموروثة تأثيرات وحضوراً.

إذا كان العمل والتعلم يلعبان دوراً مهماً في مساعدة المرأة العربية على رفض وضعها الأدنى في الأسرة، فإنهما من جهة أخرى يُعرضانها للوقوع في العُصاب. إنه من المعروف جيداً أن العمل، كالتعلم، يدفع إلى الوعي بالذات، وإلى اعتبار الذات للذات، وتعميق الشعور بالكرامة والاستقلال، والنظرة الرجة للإنسان والسعادة⁽¹⁾. لكننا يجب أن نعرف أن العمل، أو التعلم، عند المرأة، عاملٌ تخفيّ لوضعٍ قائم أو مفروض. فهي إذ تُعي العالمِي تنتقل من ثمت إلى إنكار الإكراهات عليها، ورفض النظرة المتسفة ضدها. نحن نرى أنها سترفض، إن تعلمت أو عملت، وضعها الدوني؛ فهي سوف تفكر في ذاتها، وفي حقها، وتشعر حينذاك بانجرحاتها وتبخيسها. إذا تعلمت أو عملت فسوف تصارع بسوعي ولا وعي؛ هنا تتلقى، وتذكر... ومن هنا تكون عوامل إصابتها بالمرض النفسي: العمل مصدر التوتر؛ وطريق الحل.

إنها تحسد أخاها، وترغب في الذكورة. ذلك حسداً لما يمثله أخوها؛ أو لما يكون متوفراً للذكر من قيمة ومنزلة ونظرة⁽²⁾. وهنا لا بد من التشديد على أن مشكلات الطفولة ليست وحدها كافية لتوليد المرض النفسي عند الصابرة. مثلاً، إن الحرمان العاطفي في الطفولة ليس وحده كافياً لأن يسبب العصاب؛ إذ لا بد من تعرض الفتاة (أو المرأة) لعوامل أخرى في مراهقتها أو شبابها لكي تصاب بذلك. إن نسبة كبيرة من النساء المتعلمات وغير المتعلمات تمنين أن يكنّ ذكوراً. ولكن لا يمكن أن نتهم الفتاة التي تمنى أن تكون ذكراً بالشذوذ، أو المرض النفسي، أو عقدة من العقد الفرويدية. فرغبتها في أن تكون ذكراً هي رغبة في التمتع بالامتيازات الاجتماعية والشخصية التي يتمتع بها الذكر. وهذه الرغبة ناتجة عن كون الأسرة لا تزال عندنا تفرّق بقوة وظلم بين الجنسين؛ بل وتفضل بوضوح الذكور على الإناث في المعاملة والعواطف والوظائف.

يُظهر البحث ارتفاع نسبة الحوادث الجنسية في الطفولة مع رجال كبار في حالة

(1) عن دور العمل في تكوين الشخصية وفي الصحة النفسية، را: زيعور، أحاديث...، صص 168-179.

(2) تجاوز علم النفس نظرة فرويد حول «حسد الإحليل» عند المرأة... را: هورني في صراعها ضد فرويد. أنظر نقد التيار الاجتماعي الثقافي لنظريات فرويد، في: زيعور، مذاهب علم النفس، صص 249-254.

العصبيات (42%)؛ وكذلك أظهرت النتائج أيضاً ارتفاع نسبة العادة السرية والمداعبات الجنسية في الطفولة بين العصبيات (42%) عنها بين السويات (15%)، وارتفاعها بين المتعلّقات (47,5%) عنها بين غير المتعلّقات (41,2%). . . وهذا يعني أنّ المرأة العصبية أكثر جرأة في التمرد على التقاليد والنظم المفروضة، وأن إحجام المرأة السوية عن مثل تلك المداعبات ليس صفة طبيعة بقدر ما هو الخوف أو الكبت بسبب التربية القائمة على التحذير والتخويف الشديدين. وقد تبين أيضاً أن أكثر إن لم نُقل كل الأسر المتعلمة وغير المتعلمة لا تزال تؤمن بأن القياس الوحيد لشرف البنت هو عذريتها ليلة الزفاف، وأن أكثر ما يهدد سمعة الأسرة وشرفها هو سلوك بناتها أو نساؤها وحياتهن الجنسية التي يجب أن تركز على العفة. وهنا نتذكر أن مفهوم الشرف مرتبط في المجتمع بما يسمى عندنا العرض، أو عذرية الفتاة قبل الزواج. فإذا فقدت البنت عذريتها لأي سبب كان، حتى وإن كان اغتصاباً، فعلى رجال الأسرة أن يستروا شرفهم: إما بقتل الفتاة، أو بكتمان الأمر وتزويجها من الرجل الذي اعتدى عليها. أما بالنسبة لفترة المراهقة، فإن نسبة المشاكل الجنسية للعصبيات تبلغ ضعف النسبة للطبيعيات (41% مقابل 2%). وقد تولدت هذه المشاكل النفسية الاجتماعية بسبب الممارسات الجنسية قبل الزواج، والخوف من فقدان العذرية، أو فقدانها فعلاً، أو الخوف من الحمل.

إن ارتفاع نسبة تفضيل التعليم على الزواج يدل على أن الطموح الفكري والرغبة في التعليم والعمل (وتحقيق الذات من خلال العمل المنتج) هما من الصفات الطبيعية في المرأة ولا يتغيران مع كونها أنثى. وقد اتضح أن المرأة العصبية أكثر طموحاً في الحياة من المرأة السوية⁽¹⁾. كما يلاحظ أيضاً ارتفاع نسبة المشاكل داخل الأسرة بين المتعلّقات العصبيات (46%) عنها بين المتعلّقات السويات (13,4%). وهذا يُظهر أن المشاكل العائلية خلال فترة المراهقة أكثر تأثيراً على نفسية الفتاة من الحرمان العاطفي في مرحلة الطفولة. وبالنسبة للعمل فقد اتضح من البحث أن 28% من العصبيات المتعلّقات لهن مشاكل بسبب الدورين داخل البيت وخارجه. وهذا يشير إلى أن من العوامل التي تسبب العصاب عند النساء والفتيات هو مشكلة الجمع بين الدورين داخل البيت وخارجه. وأنه بازدياد خروج المرأة إلى التعليم والعمل، فإن أثر هذه المشكلة يزداد فعالية في علاقتها المرأة العائلية وفي الشخصية وأنواع الانجرافات.

(1) ويصدق ذلك أيضاً على الرجل؛ فالحال هنا حال إنسان في حقل وعلائقية.

أما ارتفاع نسبة المشكلات بالنسبة إلى العصبيات غير المتعلّقات، والسويات غير المتعلّقات، فإنه يرجع إلى أن هؤلاء النساء لا يستطيعن الاستعانة بخادمة نظراً لانخفاض مستوى حياتهن الاقتصادي. وإذا استعدنا طبيعة المجتمع العربي حيث لا مساواة بين الرجل والمرأة، وخاصة عند غير العاملات بل غير المتعلّقات، أدركنا أن المرأة غير المتعلّقة أكثر استسلاماً من المرأة العصبية. وهذا الاستسلام ليس نوعاً من الصحة النفسية بقدر ما هو نوع من العجز والاقتيال.

أما بالنسبة لموضوع الزواج ومشاكله فإن المعايير والاستقصاء يوضحان أن الزواج يمثل مشكلة كبيرة في حياة المرأة؛ وأن وضعها كزوجة يعرضها لمشاكل اجتماعية ونفسية وجنسية حيث تسبب لها هذه المشاكل العصاب. ثم يتضح أن المرأة العصبية المتعلّقة أكثر المجموعات قدرة على اختيار زوجها عن حب. وأن أقلهن في هذا الشأن هي المرأة السوية غير المتعلّقة؛ وهذه الأخيرة هي أقل إقداماً على العلاقات خارج الزواج. على حين أن العصبية المتعلّقة أكثرهن إقداماً على تلك العلاقات⁽¹⁾. والملحوظ أيضاً أن سيطرة الزوج، أو عدم تعاونه مع زوجته، تقوى في حالة السويات غير المتعلّقات؛ وأن المرأة العصبية المتعلّقة أكثر رفضاً لواقعها ولسيطرة الرجل - برغم أن حياتها تكون أفضل بالنسبة للمرأة السوية وبالذات غير المتعلّقة. ويظهر بوضوح أن النساء العصبيات يفضلن حياتهن على حياة أمهاتهن بنسبة أكثر من النساء السويات؛ وأن المتعلّقات يفضلن حياتهن على حياة أمهاتهن بنسبة أكبر من النساء غير المتعلّقات. وهذا يبين أن المرأة العصبية رغم مشاكلها في الحياة هي أكثر طموحاً ورغبة في التقدم والسير إلى الأمام من المرأة السوية. كما أن التعليم يجعل المرأة أكثر إقداماً على التقدم، رغم ما يخلق لها التقدم من مشاكل جديدة وانجرافات نفسية متفاوتة الحدة والمدة.

ومعروف تماماً أن العصبيات المتعلّقات أكثر استخداماً لوسائل منع الحمل من الطبيعيات، وأن الزوجات غير المتعلّقات أقل استخداماً لوسائل منع الحمل من المتعلّقات. وتفسير ذلك أن الثقافة تجعل المرأة أكثر وعياً ورغبة في التحكم في جسدها، وحملها، وولادتها. وأنها لا تحتاج إلى الأطفال من أجل تحقيق ذاتها من خلالها، بمقدار ما تحتاج إليهم المرأة غير المثقفة. ويظهر البحث أيضاً أن النساء العصبيات أقل التصاقاً بأطفالهن من النساء السويات. وقد فسّر بعض الأطباء المعالجين

(1) ربما تسهل ملاحظة ذلك، في حياتنا العلائقية، بلون كبير تفكير أو عناء.

مثل هذه الحالات بنقصان في مشاعر الأمومة بسبب المرض النفسي . ولكن ذلك لا يمنع القول إن شدة التصاق المرأة السوية بأطفالها أو تعلقها الشديد بهم ليس إلا أمومة مريضة متضخمة، تعوض بها عن أنواع أخرى من الحرمان مفروضة عليها في الأسرة والمجتمع . وذاك موضوع معروف ؛ ليس هنا مجال تفصيله .

عند المتعلّقات، والمتزوجات بشكل خاص، تكون المشاكل الفردية والاجتماعية أكثر أهمية، لدى معظم الحالات، من المشاكل الجنسية أو العاطفية . هنا قد تختلف هذه الملحوظة مع الفكرة الشائعة بأن المرأة أقل طموحاً من الرجل في المجالات الفكرية والاجتماعية ؛ وأنها أكثر انشغالاً بالأمور العاطفية والزوجية والجنسية⁽¹⁾ . فالمرأة ليست أقل طموحاً من الرجل في الحياة الفكرية والاجتماعية ؛ ولكنها تقمع طموحها من أجل إرضاء الرجل سواء أكان زوجاً، أو أباً، أو ولي أمر . وهي ليست أكثر من الرجل انشغالاً بالأمور الجنسية والعاطفية ؛ وهنا القضية معقدة . ذلك أن المجتمع يحرم المرأة من إشباع طموحها الفكري والاجتماعي، مما يدفعها إلى أن تحس بوطأة تلك المشاكل أكثر من دورها الجنسي أو عدم إشباعها الجنسي .

7 - القلق عند المرأة العربية، الاكتئاب والرُحام [الهستيريا]، تظلّمات ومآزم:

القلق هو أشد أنواع العصاب انتشاراً بين المتعلّقات في مجتمعاتنا، وفي النمط الاجتماعي المهجّن . يعني هذا أن التعليم يجعل المرأة أكثر وعياً بوجودها، وأكثر وعياً بالصراع . فالقلق ليس إلا قلقاً على الوجود أو المصير والمستقبل ؛ أو أنه رغبة في الحصول على المزيد، ورغبة في حياة أفضل وفي تحقيق نوع من التكامل، والرّضى عن النفس وتحقيق الذات . إن القلق، في تحليلنا، هو مرض النساء القويات الصامدات في وجه التحديات . أما الانهيار والخوف⁽²⁾ فلعلهما مرض العاجزات عن المواجهة، والضعيفات في مجتمعنا العربي وثقافتنا التقليدية .

8 - كلمة شمّالة وأجمعية:

تنبع بعض أسبابية العصاب هنا من موقف المجتمع حيال المرأة باعتبارها أدنى مرتبة

(1) فرضية تقليدية، شديدة الانسراح في ثقافتنا . وقُلْ أن تنبّه إلى محاربتها المدافعون عن المرأة العربية .

(2) تكون التظلّمات والمآزم، المخاوف والمحاذير، حيال الرجل والمجتمع الأبوي، متباورةً حول إمكان، وسهولة، ترك المرأة وحيدة بلا معيل، أو مغبونة مهجورة (قا: قلق الترك والاستبعاد) .

من الرجل، ومن بعض التقاليد والعادات التي تجعل الرجال أنانيين لا يريدون لزوجاتهم أن تتفتح عيونهن أو الوصول إلى مراكز مهمة أو النجاح أو الشهرة. وكذلك، فإن الكبت الجنسي الذي يفرضه المجتمع يجعل الفتاة أو المرأة عرضة لحوادث جنسية من قبل رجال مكبوتين، ويجعلها أيضاً عرضة للبرود الجنسي. وفي الحالتين تنشأ عند المرأة أو الفتاة مشاكل في جميع مراحل حياتها. تلك هي المشاكل الاجتماعية التي تتفاعل أو التي تتعامل مع المشاكل الاقتصادية ضد المرأة. فالمشكلة الاقتصادية تُرغم المرأة على الخروج للعمل لمساعدة الزوج؛ ولكن المعايير الاجتماعية تفرض عليها وحدها مسؤولية مزدوجة هي العمل في الخارج والعمل في البيت. هذا، في مقابل مسؤولية العمل فقط للزوج، لأنه يعتبر نفسه أنه لم يُخلق لتربية الأطفال أو العمل في المنزل. وهذا يعني عدم المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، مما يزيد في استغلال الرجل للمرأة وبالتالي يزيد في رفض المرأة لواقعها. وهذا الرفض يسبب لها، من بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية المتعددة، الانجرافات النفسية والتوتر في السلوك واضطرابات أو تخلخلات ليست قليلة في علاقتها بالحقل.

1 - نظرات عامة على علاج المرأة من العصاب:

ربما صار محللاً الآن أن معظم أسباب العصاب، أو كثرة من الانجرافات عند المرأة، ليست قائمة في رأس المرأة أو جسدها. فالمجتمع والأسرة هما العاملان البارزان؛ ولا ننسى المدرسة والاقتصاد والتقاليد والعمل. لذلك فإن الأدوية والمهذئات والجلسات الكهربائية لا تعالج المرض من جذوره؛ وإنما قد تساعد بعض الشيء في تخفيف الألم أو تعمل على التخدير المؤقت. فكيف يكون إذاً تغيير العوامل الاجتماعية الثقافية؟

أ / علاج البنية العامة للمجتمع: علاج الأمراض النفسية من جذورها، أو بمعنى آخر إزالة أسبابها الفعلية يسمى علمياً باسم الطب الوقائي النفسي، أسوة بالطب الوقائي الجسدي الذي يمنع الأمراض العضوية عن الناس قبل أن يصابوا بها. فالطب الوقائي هو الذي يجعل الطبيب يأخذ في وحدة كلية جسم الإنسان ونفسه وبيئته، ويربط بين الإنسان والمجتمع. وأول خطوات العلاج هي أن نحلل الأسباب الاجتماعية للعصاب لنعرف كيف نعالجها ونعالجها. ولعلنا أدركنا الآن بعض تلك الأسباب: فعدم المساواة، والكبت،

والقيود على الحرية، والخوف، وغيرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تتعرض لها البنت منذ طفولتها حتى كهولتها، هي التي تسبب لها التقلقات النفسية من قلقٍ واكتئابٍ وهستيريا واضطرابات متنوعة.

ولهذا فمن الأزم وسائل العلاج علاج البنية الاجتماعية وإلغاء الأسباب الفاعلة مثل: إزالة التفرقة بين الجنسين، إزالة الكبت في حياة البنات والنساء، إزالة القيود التي تُقنصُ البنتَ والمرأة، إزالة الخوف الذي يجعل المرأة تكذب على نفسها والآخرين وتصبح عاجزة عن ممارسة الحب الصادق. فلا بد من تهيئة البيئة التي تساعد المرأة على العمل المنتج الخلاق، وعلى تحقيق ذاتها كإنسانة لها عقل وتعي مسؤوليتها أنها ليست مجرد جهاز تناسلي لولادة الأطفال أو إشباع الزوج والفناء في العائلة.

يرتبط العلاج ارتباطاً وثيقاً بقضية تحرير المرأة داخل البيئة العامة للمجتمع. لقد لاحظنا مراراً أن قضية المرأة هي قضية تحرير المجتمع من الأسباب التي تدعو إلى استغلال الإنسان للإنسان، ومن التفرقة بين البشر أو تمزيق الناس إلى مجموعات فقيرة يُمرضها الجوع والهموم، وإلى فئات مستريحة تُمرضها الراحة والتخمة؛ ومن تمزيق الناس إلى جنسين، جنس أنثوي مجروح يُمرضه الخضوع والكبت، وجنس ذكري عدواني يُمرضه العدوان والاستبداد. فالعلائق الرضوخية الإرضاخية علائق تسبب الاضطراب والتدخل وسوء التكيف أو الصحة النفسية المتوترة. وفي تحليلنا، إن إقامة المساواة، والحياة في جو ديمقراطي أو داخل علائق متزنة غير جارحة، عاملان أساسيان في إعادة تربية المرأة ومن ثمت في توفير المناخ الصحي المعافى لسلوكاتٍ سليمةٍ ولمشاعر الرضى عن الذات.

ب / علاجات مباشرة: لا يعني اهتمامنا بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية أننا نقول بتأخير العلاج⁽¹⁾ حتى ما بعد معالجة البنية العامة للمجتمع، ويانتظار تنفيذ التخطيط للصحة النفسية، وإقامة العلائق العائلية والزوجية المهنية في حقل متوازن غير جارح. إن قلق المرأة دليل صراع مع حقلها وفي داخلها؛ وعلاج ذلك القلق يكون بإعطائها القدرة على التغلب وقهر المعوقات وتخطي الصعوبات.

الوعي بذلك الصراع داخل المرأة، بذلك التوتر الناجم من صراعات قيم تقليدية

(1) لا نبحث هنا في الأدوية المهدئة (حبوب الإسعاد والإبهاج) أو في المسكنات النفسية.

وأخرى تقدمها الصحة النفسية العالمية، لا يكفي لخفض التوتر عند المرأة. وهنا لا تكفي الدعوة إلى تغليب الأنا على المعوقات الموضوعية. إن إزالة الحواجز، وتقوية قدرة المرأة على مجابهة أوضاعها الدونية، ضرورتان للعلاج، لإعادة التأهيل الحضاري للمرأة العربية. ثم إن القضية، في حقلنا العربي، تطل على عوامل معرفية⁽¹⁾؛ بل وعلى الفعل السياسي بشكل خاص بارز. فالسياسة، أو العامل السياسي، تقوم بدور لا أفعل منه ولا أقدر أو أنجع في مجال التخطيط والإعداد كما في مجال المعالجة الأنية للصحة النفسية عند المرأة والرجل (عند الإنسان)؛ بل وفي الحقل والعلائقية والمستقبلات.

2- أشموله، الصحة النفسية عند المرأة الجامعية، والمرأة المهجّنة اجتماعياً، وفقاً للدراسة الميدانية:

- 63% من المتعلّمات السويات تمنيّن، إبان فترة، أن يكنّ ذكوراً.
- 72% من المتعلّمات العُصائيات تمنيّن أن يكنّ ذكوراً.
- المرأة العُصائية أجراً في الرفض والتمرد على التقاليد والمفروضات الاجتماعية.
- المرأة العُصائية أكثر جرأة في ممارسة الجنس داخل الزواج، بل وخارجه أيضاً.
- المرأة ذات النمط الاجتماعي المهجّن والمرأة العُصائية ترفضان الاستعمالات الكثيرة المتنوعة لوقاية البنت من الزلل. وعندهما نظرة أخف قساوة إزاء موضوعات أساسية مثل: المحافظة على العذرية، التخوفات بالأخ والأب والعرض والدين. وهما ضد كل تربية تتنكر للجنس وتقمعه، أو تحتقره وتخفف تأثيره.
- 86% من المتعلّمات يفضلن متابعة العلم على الزواج.

إن المهجّنة، كالعُصائية، ترفض القيود، والنظرة التقليدية أو الوضع والوظيفة التقليديتين للمرأة. من هنا إمكانات نشوء العُصاب؛ لأن تكيفها مع حقلها النفسي والاجتماعي يضعف، ويصاب بتخلخل أو عدم توازن.

(1) فمثلاً يجب أن تقتنع المرأة بأنها ليست كائناتاً دون الرجل، ولا هي كائنٌ مخصي (مُشَيّأ، مختزل) جسداً وعقلاً. لقد رفض الطب النفسي والعلاج النفسي بل وحتى التحليل النفسي الراهن نظرية فرويد «الدونية» للمرأة. فمُنذ زمنٍ طويلٍ حصلت ثورة في فهم دور المرأة الاجتماعي، وفي الأنوثة بشكل عام. وكان الدفّة مالت لمصلحة المرأة في العائلة وفي المجتمع، وبخاصة في ثقافتنا العربية الراهنة التي لعلها أكثر من الطلطنة اللاسوية والفناء المرضي حول الأنوثة ووضع المرأة.

- 46% من المتعلّقات لهن مشاكل عائلية (مع الزوج أو الأولاد).

- 58% من العُصايات المتعلّقات عندهن مشاكل بسبب القيام بالعمل وبالدور المنزلي معاً.

- المرأة اللامتعلة أكثر استسلاماً للتقاليد، والإكراهات المجتمعية، والفوارق بين الجنسين، ووظائف المرأة التقليدية.

- تكون الزوجة المتعلّمة، والعاملة أيضاً، أجراً على القيام بالعمل الجنسي خارج الزواج. وتكون أجراً على التصريح بذلك إن حصل، وعلى تحمل المسؤولية.

- المتعلّمة ترغب بالإنجاب الأقل، لأن الأولاد قيود مقبلة على حريتها وشخصيتها وطموحاتها. وتُضي وقتاً أقل مع أطفالها؛ وتكون المرأة العاملة بوضع مقارب أيضاً.

- اهتمام المتعلّمة بالجنس مع زوجها أقل من اهتمامه. فالزوج وإذ يشبع طموحاته الاجتماعية يتوجه إلى الإشباعات الأخرى ومنها الجنس. بينما المرأة تسعى لأن تشبع اجتماعياتها فيخفف، من الجهة الأخرى، مساهماتها للإشباعات الجنسية...⁽¹⁾.

- المرأة في النمط الاجتماعي المهجن أقل خجلاً عند الحديث عن الجنس والنشوة والإشباع. ونلقى الأمر عينه عند المتعلّمة وعند العاملة التي توفر دخلاً شهرياً.

- المهجنة، اليوم، أقوى على الزوج؛ وتطلب منه بالمحاح مساعدتها في الشؤون المنزلية. وهي تحارب تكبر الرجل إزاءها وضعياً ودخلاً وعقلاً، وتهاجم أنانيته، وتجرح إدعاءاته حول الرجولة والأعمال اللائقة به، وسادته التي هي نتاج مجتمع لا طبيعة بشرية أو نكوتين بيولوجي.

- الزوجة المتعلّمة عرضة للصراع بين القيم التقليدية والقيم الجديدة التي تدعوها للتحرر، والعمل، والتعلم، والتمرد على البيت والوظائف المعهودة إليها.

- الصحة العامة للمجتمع، في قطاعيها الاقتصادي والنفسي، مرتبطة بالسياسة أو بإرادة التنمية للوطن باتجاه ما يحقق إنسانية الإنسان ويرفع مستويات معيشته.

من الجائز، بل ومن النافع أيضاً، مناقشة الأرقام أعلاه. وهي إن لم تكن صادقة،

(1) تَسْهَلُ هنا ملاحظة الاقتراب التدريجي، في مجالات كثيرة متداخلة، لمجتمعنا من المجتمعات المتصنعة جداً.

فهي كثيرة الدلالة. ومن الواجب أن تأتي دراسات لاحقة ميدانية، وتتناول قضية المرأة في تطورها وبخاصة في المجالين اللذين عمّقا الوضعية الراهنة لها واللذين هما العلم والتثقف؛ ثم العمل في ميادين المهنة والوظيفة والمصنع وما إلى ذلك... إن دراسة واحدة تكون ميدانية، ووفق الطرائق الحارثة في العلوم الاجتماعية، تقدم خدمات لا تستطيعها عشرات الصراخات الداعية إلى تعليم المرأة، وإخراجها من قفص العمل المنزلي وسيطرة الرجل أو النظر التقليدي إلى طبيعتها ودورها... أما الدراسة التي تنصب على تعقب انجرحاتها، كما فعلت هنا السعداوي كطبيبة عقلية، فما تزال تنتظر زيادة التحقيق، وإعمال التدقيق، والمزيد والتكرارات من التحليل قبل إعطاء الأرقام. أخيراً، يبقى الكلام عن الرّحام، والانهيّارات الهوسية أو السوداوية أو الرّحامية، وحتى عن قلق المرأة من أن تُهَجَّر وتُسْتَبَعَد، أو أن تبقى مغبونة مجروحة النرجسية منغلية في مجتمعاتنا [أو دُولنا] الخاصة وفي مجتمعنا [دولتنا] العربي الكلي، كلاماً من قبيل الأدب السيء [الأدبيات] الذي يشكو ويتخيل أكثر مما يحلّل ويجرّب.

الجلسة الثالثة

انجرافات الحرية في الفرد والمجتمع والتواصل مانعة للصحة العقلية والتكيف الخلاق

يسير الفكر العربي، كالمجتمع، من الحال التحريضي أو من الوضع المطلي إلى التحليل النقدي والنظر المحض في الحرية. فالحرية مشكلة ما وراثية، وخاصة بالإنسان أو بكونه صاحب جسد وليس صاحب جسم، ومنغرس في المجتمعات القديرة المتتورة أكثر مما هي عليه في بلادنا المنجرحة بنقص صناعتها وثورتها أو سلطتها ومعارفها.

تشكل الحرية مشكلة الديمقراطية، ومحك السوية أو العافية النفسية في الرئاسة، ولُب إشكالية حقوق الإنسان عندنا.

تحرك الحرية مشكلات التواصل، فنسعى للعلائق اللارضوخية واللاإرضاخية أو للروابط الراضخة للسيطرة والشملنة والاستبداد. ذلك فقط لأننا أحرار في الحرية التي هي تقييد أو تحكم يأتي من الوعي والمعرفة، من الداخل والقناعة الذاتية، من علائق التعاضد والمساواة، من اللعب على قوانين الطبيعة والشروط الموضوعية. وتؤسس الحرية فلسفة جديدة للعمل، وللقيم، ولرؤية حدائنية للإنسان وغده؛ وتحرك هنا أيضاً تصورات جديدة للسببية والعلم والمعرفة، للأنواع الاعتمادية (الطفلية) والأنواع الراشدة.

القسم الأول

انجرافات في الوعي الثقافي الاجتماعي، الحرية والانغلاق

1 - الفعل الإرادي والشروط الموضوعية:

إرادتنا منغوسة في واقع اجتماعي ثقافي، ومتحركة في شروط موضوعية وعوامل نفسية. وحريرتنا تتفاعل مع ذلك الواقع، وتلك الشروط والعوامل. لذا فنحن حرية في شروط. وهكذا فقد تضغط الإكراهات على الإرادة، فتتعدم الحرية، أو نخبو، أو تُضطهد، وتؤخذ، وتؤسر. تلك هي أعداء الحرية؛ وليس عدو الحرية هنا هو الحقيقة، ولا هو الحتمية العلمية بأنواعها. فالإشكالية هنا غير مرتبطة بإرادتي. هناك خارج، أو مجتمع يتخطاني: يفرض عليّ، يوقعني في الإكراهات وفي سجنه، يكبل فكري، ويضعف شخصيتي، ويضلل عالمي وديني. عندما أتيقن أن قراري ليس ملكي، وأن إرادتي خاضعة لواقع، يحتد شعوري بالقلق. وذاك شعور مؤلم، حاد؛ يضعني في المرارة، ويحاصرني. فأنا أحقق نفسي بحريتي، ولأجل حريتي. لا أكون أنا نفسي إن كنت غير حر. فالآخر عند ذلك يكون هو القوي، هو الطاغى: هو الذي يستلبي، ويأخذ مني أعز ما في شخصي، وما في أخلاقيا وبشريا وربانيا.

2 - المجتمع المعادي للفكر، والفكر السباق للمجتمع:

ما تزال الحريات مشكلة في بعض المجتمعات، وإرادتنا التعبير والتفكير مأسورتين: تخرجان للنور فقط إن هما كانتا عبدتين، تابعتين؛ تلحقان ولا تستيقان. أما الحرية وإما مسيرة الركب. فالحرية، في هذا المجال، واقعية. إنها عينية: تحرث في الواقع، وتلبع فيه دورها، وتتمظهر في أحداثه. الحقل عندنا يجرح الحرية؛ والفكر الحر عندنا يسبق الحقل ويرفض التجريحات.

3 - الشعور بالحرية إزاء الحواجز، الحرية التي هي غياب للإكراه والانغلاب:

يشهد الشعور بالحرية عند اتخاذ قرار. فنقلُ المشروع من الأذهان إلى ما في الأعيان يدفع بذلك الشعور صوب الحلة، ويحوّله من الحال المبهم، الأولي وغير المُفكّر، إلى وعيٍ بالمسؤولية وحتى بوجود الشخصية وليس فقط بكرامتها، وحقوقها. نحن حين نزمع على تنفيذ الإرادة، أي عند نهاية الفعل الإرادي، نعرف حريتنا، نطلبها، نتوق إليها. عندئذ تكون الإرادة حرة. أكون حراً، إن لم تقف عوائق في وجه ما أريد فعله. الحرية هنا هي اللَّائِق، هي انعدام الإكراه، هي القدرة على أن يكون القرار الذي اختاره قراراً لي، قرارٍ أنا.

4 - ارتباط الحرية بالفعل الإرادي؛ الإرادة المقيدة⁽¹⁾:

أمام حواجز نشر مقالة، أو توضيح رأي، تَسْطع الحرية أمامي، ويظهر ملياً لي أنها جزء مني، وأنها أساس في وجودي. إنها حاجة؛ وهي أيضاً قيمة. بل لعلها القيمة الأشمل التي تميز الإنسان في مجتمع منفتح متطور، وتعرّفه داخل الكائنات الحية والأشياء، وتكوّن أسسه ومعناه وكيونته.

الحرية، في حالتنا هنا، حريات. كي نستطيع أن نكتب نحن بحاجة لحرية الرأي، وحرية التعبير، وحرية النشر، وحرية التفكير... إكراهات كثيرة تقف بوجه الحرية المطلوبة، الضرورية والأساسية. تضغط عليّ الحرية، وأصبو إليها، أمام الحواجز والتبريرات التي يضعها مجتمع في وجه إرادة الكتابة والاعتقاد أو السلوك وتسفير المستويات المعيشية اللائقة.

5 - انجراح في المجتمع المُجبر، عامل مرَضِي:

المجتمع الذي يعادي الحرية يعادي الفكر؛ بل يعادي الإنسان، ويعادي نفسه وتطوره. وفي المجتمع الذي ما يزال فكره بحاجة إلى غرس بذور الحرية، إلى المناداة

(1) الإرادة، في تعريف الجنيّد لها، هي «أن يعتقد الإنسان الشيء، ثم يعزم عليه، ثم يريد» (التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، ج 3، ص 34). إلا أن الإرادة بالمعنى الصوفي تغلو «الإقبال بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق».

بضرورتها، مجتمع متخلف، عبودي، تابع. إنه مجتمع مسحوق، ويسحق. إنه إرضاعي، ورضوخي. من المعروف سياسياً أن بعض المجتمعات تنادي اليوم بحرية التعبير والاقتراع والتفكير، وما إلى ذلك. ومن المعبر، والكاشف عن الوراثة والانغلاب، وجود من يطالب بالحرية أو بحقوق أساسية للإنسان. ذاك دليل على انجرافات في الوعي، وفي المجتمع، وفي العنصر وفي البنية، وفي الجزء المكوّن وفي الكل المطوّر. والفكر العربي أسبق من مجتمعه: فكرنا يرسم، ويخطّط، ويطلب؛ ومجتمعنا هنا لا يستجيب، لا يتقبل إلا القليل، والقليل المقبول مربوط ومهجن ومستلحق. الفكر العربي يحسد المجتمعات التي كُتت فيها الأصوات منذ قرون عن المناداة بالحرية للقلَم والفكر؛ وباللقمة أو بالكرامة للإنسان الحر والمتحمّل للمسؤولية والمتمثّل للقيم. ذلك المجتمع خصم للفكر، كأنه العدو. يمارس ذلك المجتمع عدائته القمعية، ويُفرض إكراهاته على حقوق هي اليوم، في بلاد كثيرة نشيطة ومزدهرة، بحكم الحق المكتسب، أو بحكم البدهيات والأوليات الأساسية اللامتنازع فيها.

بين القرار الإرادي الفردي والحرية المرغوبة تقوم عوامل تسحق، وتقيّد؛ ويمتد جسر من العبودية والاستلاحاقية للإنسان؛ وتتحرك ظاهرة تحويل المواطن إلى شيء، والوعي إلى ركود ظاهر ورماد يخفي إرهابات الثورة، والصحة النفسية إلى اضطراب وتدخل.

القسم الثاني

رواسب تزييفية للحرية، أمراض واستلابات

1 - المكتوبية والجبرية:

من بين المشكلات المزيفة، التي يطرحها موضوع الحرية، هناك مشكلة المكتوبية، أي المقدّر فردياً، والمكتوب على الأمة؛ وذلك بحسب الفهم الشعبي الذي شاع في عصور الانقغال، وعند بعض القطاعات من الوعي العربي ومجتمعاته. كانت تلك المشكلة من أكبر ما اعترض الحرية في طرح الأسلاف لها داخل علم الكلام؛ وفي الوعي الشعبي، والنظرة الجماعية السائدة عند الإنسان. وكانت تلك الفكرة المستغلة شديدة التأثير والتوجيه داخل بعض المذاهب الإسلامية بحيث كانت في صلب «علم الخلاف»، وفي نشوء تيارات متضاربة إزاء فهم الطبيعة والوجود الإنساني والمصير.

عُرفت تلك الفكرة عن المكتوب، والفعل البشري المحتوم، عند الأمم القديمة؛ وما تزال قائمة بدرجات مختلفة الحدة. لقد عرفها اليونان ونظروا لها؛ وسماها اللاتينيون: «فاتوم» وهي الكلمة التي اشتق منها مصطلح Fatalité أو fatality عند الغربيين... تقول تلك الفكرة بأن كل الأحداث، ما جرى منها وما سيجري، مقدرة، أي ستنفذ حتماً ولا ريب. وليس للإنسان هنا غير دور المتقبل، المتلقي: إنه لا يستطيع الفكك والانفلات، هو بلا حرية ولا إرادة. فجهوده للفرار من المقدور غير مجدية، وعبثاً يحاول التغيير إذ أنه ملزم، مقيد، مقاد. وكم هذه فكرة تبعث الراحة، وتلغي كل شعور بالإثم، في حالات المصائب والأحزان، في الاستسلام واليأس. هنا نستخلص من التراث الكلامي الإسلامي أن أسلافنا صاغوا تلك الفكرة عن «المحتوم» وفق مذاهب شتى، وبعيدة الجذور والسلطة في المجتمع. ولقد استغلها سياسيون، ويستغلها الإنسان إزاء مشاعر العجز والإحباط، وكطريقة للتكيف واستعادة الأمن والاستقرار. ثم هي قد قادت، في القرون الانقضالية المستهلكة للذات، إلى الاستسلامية المطبقة أو إلى ما درسه مؤرخونا المعاصرون تحت اسم التواكلية التي تنتظر التغير والحركة، لا من الذات، بل من الخارج أو من الألوهية التي أسيء فهمها ودرايتها والنظر إليها. نحن هنا نحاكم فكرة المحتومية للفعل، أو الجبرية، في الوعي البشري وداخل مفاهيم الحرية. إن مفهوم القضاء والقدر، في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الوعي الشعبي واللاوعي الجماعي عندنا، هو خارج موضوعنا هنا. ولقد توصلت تلك الفلسفة إلى حلول يقبلها الفكر الراهن، ويرتضيها النظر العقلاني للحرية والوجود الإنساني المسؤول⁽¹⁾.

تظهر الجبرية في دنيا الفعل البشري كفكرة لا يقول بها اليوم العلم. فالمنطق يرفضها، والطبيعة تدعو الإنسان لاستشكاف القوانين المتحكمة والسببية المفسرة للظواهر كي تستطيع الحرية التعامل والحركة، أو الازدهار والتفتح. والأخذ العقلاني للظواهر يرفض الموافقة على أن ما يجري في الوجود نزقي، غير مقيد بمبادئ عامة ثابتة وقوانين شاملة. وفق هذا المنظور للوجود والقوانين، للواقع والإنسان، تبدو الجبرية رفضاً للحرية. فالجبري إنسان تخلى عن حريته أو استقال منها، ليسلمها بطوعية إلى غيره. إنه

(1) يقول الإمام محمد عبده (الأعمال الكاملة، ج 3، ص 210): «غلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار». والإمام عبده ذو خطاب يؤكد الاختيار (الحرية) عند الإنسان ويعادي الجبر (م.ع.، ج 3، ص 484). فالحرية متحركة ضمن شروط أو غير منفصلة عن الظروف وعن الواقع، ذلك أن القضية هنا جدلية أو تغايز متبادلة متضافرة.

خائف، هو إنسان تحوّل إلى شيء، أو إلى «غير إنسان» أو إلى «لا إنسان».

إذا كان المستقبل مفروضاً علينا، أو إذا كنا مشدودين بسلاسل إلى مصير سيأتي وسيحل بنا، فنحن بلا حول. وإذا كان بتلك الحال فما علينا سوى الاستسلام، والرضى، والعيش بكسل وخنوع أي بلا جهد ولا أمل، بل عمل وبلا مشاعر بالمسؤولية، بلا إيمان بالثواب والعقاب. وفي جميع الأحوال، إنّ المكتوبية على أفعالنا فكرة وسلوك ليسا من الدّين. وهما خارج موضوع الحرية، وهما ضد العقل، وعدوان للعلم بمناهجه وقوانينه. الإنسان مقيد، أو مجبر، في مجال جسمه: لا حرية إزاء لون عينيه، ولا قدرة له إزاء عمره الزمني أو قامته. لكن الحرية حرة في النظرة إلى تلك الظواهر؛ والحرية هي أوسع وأعمق في مجال الفعل، والنظر، والتقييم. حريتنا في عالم المعاني، وإزاء الفكر، ملكنا. لذا سرعان ما يتبدى أنّ الحرية مشكلة ما وراثية: فليست هي منغرسه فقط في الوجود والواقع؛ إنها تظل أيضاً على عالم الفكر المطلق، والخير الأسمى، والحق الأسمى؛ إنها لا تنفصل عن علاقتنا بالماورثيات - وبالغيب أيضاً.

2- الجبرية قهرٌ للمجتمع، ورفضٌ للابتكار والشخصية أو التواصلية السوية:

يُسترجع الآن جهنم بن صفوان، الذي كان يقول: لا فعل، ولا عمل، للإنسان. فأعمال الفرد تنسب إليه مجازاً، ليس إلا. لقد سلب جهنم هذا من الشخصية كلّ إرادة، وكلّ قدرة؛ فلا اختيار، ولا استطاعة. نحن، في ذلك المنظور، مجبرون على كلّ فعل وكلّ عمل. لسنا الفاعلين؛ فما يحدث في الدنيا ليس فعلنا نحن بالذات بل فعل يجري فينا، أو يُخلق فينا. تلك الجبرية، تلك المجبرة، انغرست عميقاً في الوعي العربي. لقد تحكّمت: قادت طويلاً بطريقة لا واعية، أو بوعي وإرادة، كثرة من السلوكات والأحكام والمعايير. وتنوعت تلك النظرة الكليّة للإنسان التي تُجبر، وتُريغ: لقد جعلت من الإنسان في الوجود وأمام المصير والذات متاعاً. جعلتنا جماداً، أو غرضاً من الأغراض. فمن يسلب الحرية أو الاختيار يسلب منا آدميتنا، ومن يحوّل إرادتنا إلى عدم يأمر كرامتنا، ويحرماننا من تحقيق الذات والشعور بالمسؤولية، ويلغي كل مبدأ في التواصل والقيم. نذكر اليوم، بلا قلق كبير، أفكار الجهمية القابعة في قاع الذاكرة الجماعية. لقد تداخلت الأفكار المعيشة وتفاعلت مع الواقع؛ فهي اليوم تبني الوعي الحر، والمشاعر بالمسؤولية، في الشخصية العربية المشربة إلى التكوّن الخلّاق والنظر الابتكاري، إلى الحرية للفرد والمجتمع والتواصلية.

3 - الدراسة التاريخية للحرية، تحرير الماورائيات، تدبّر القضية عند الجمهور وأهل النظر وأهل الحقيقة (المتصوفة):

حتى لا تكون أبحاثنا شبيهة بالمؤلف المدرسي، التعليمي المقصد والترويجي للأفكار السائدة في العالم، وكي تكون أبحاثنا نقدية إسهامية في الحياة الفلسفية عندنا، فمن النظر المنهجي ملاحقة موضوع الحرية داخل تراثنا القديم (حيث تسمياتها كثيرة، وميدانها متسع وغير مقيّد بمصطلح واحد)، وفي فكرنا النقدي المعاصر. وبذلك، فإن البحث في الحرية يغدو نظراً استراتيجياً أو فلسفة، وإعادة قراءة متعددة لتاريخها أي لما تبلّد وتصلّد من مرجعيتها ومطوراتها.

وقراءة موضوعنا قراءة لأصول؛ ومراجعات لمفاهيم وتصورات شائعة: فقضية الحرية قضية تراثية هي أيضاً، بقدر ما هي موضوع واقعي شديد الانجرار إذ يشكو من النقص والطعن ولا سيما في الحجم والمدى. وكذلك فقضيتنا هذه قضية تظهر شديدة الإلحاح بمقدار ما ندرس الظاهرة بطرائق المقارنة داخل الذمة العالمية للفلسفة، أو للفكر والمجتمعات في الوقت الراهن؛ ولا سيما في الأمم التي ذهبت بالتصنيع والحدثة إلى حدّ بارز.

النظر الاستيعابي النقدي، وليس المنهج الانتقائي، والفكر التاريخي الذي يدرس ليمتلك ويتجاوز أو الذي يحاور ويشرح كي يُحيي ويحيّا، هو الفكر الذي يستوعب نظرنا التراثي للحرية ويوجّهه لتكوين الخطاب الحديث في تلك المعضلة. لذا فإن تحليل الماورائيات المعاصرة، والتدبّر المتعقّب في ثنايا الأفكار الفلسفية والصوفية أو عند الجمهور وأهل النظر وأهل الحقيقة، هما الطريقتان اللتان تقدمان الحرية من زاوية معهودة نستوعبها ونتجاوزها لننهض من المنطلق السليم. ومن السويّ أن نؤكد أن الفكر العربي لا يصدر هنا، في أبحاثه في الحرية، ملحقاً بفكر خارجي ولا مستتبّعاً. فالموضوع جديد وأصيل، وصرنا ننقله من عالم الغيب إلى ميدان الإنسان والمجتمع؛ مميّزين بين الغيب والماورائيات.

4 - التعيينية أو الحتمية، مشكلة أخرى مزيفة:

يشعر المرء بالحرية - عندما ينطوي على ذاته - على شكل شعور باللاضرورة أي باللاحتمية إن على الصعيد البدني أم على الصعيد النفسي والأخلاقي. فنحن نشعر أحياناً بعدم إكراه العواطف لنا، وبغياب الضغط الجسماني، وبعدم انجرار حيال الانفعالات

والتصورات وشتى ما قد يعوّق حريتنا ويقف حاجزاً في وجه إرادتها أو فعلها. إلا أنّ الشعور بهذه الحرية، النفسانية كانت أو الطبيعية الفيزيائية، يتعاكس مع تصورنا للوجود والقيم والفعل. فنحن نلاحظ أنّ العالم محكوم بالسببية، أو أنّ الحتمية تقود الظواهر وتخلق القوانين الصارمة الشاملة. تلك هي المشكلة! وهي مشكلة أخرى تتعلق بتناقض بين الحرية والحتمية، بين الفعل الحر والنتيجة المؤكدة والمعروفة سلفاً وبإحكام نظراً لوجود الأسباب المسبقة والمعروفة.

احتلت مشكلة الحتمية مكاناً فسيحاً في الفلسفة العربية الإسلامية. نذكر هنا بسرعة والمباح مقالات المعتزلة، والأشاعرة، والموقف الفلسفي الذي طرحه الغزالي لمشكلة الأسباب. كما أن قضية «رفع الأسباب» ما زالت ذات صدى، وفعالية سيئة، منذ أن وقع الفكر العربي في موقف الغزالي وابتعد عن حل ابن رشد ونظيره. لا نعرض تلك النظرية عند الغزالي، الذي يذكر بالمفكر دافيد هيوم: لقد وضع أبو حامد القضية في إطار لاهوتي، أو في نظر فلسفي. لكن العلم يؤيد الحتمية، ويقوم عليها. ولا نعرض لمناقشة فهم الغزالي لتلك القضية عند ابن رشد، لكن الغرب تابع حل ابن رشد، وأقام على السببية علومه التجريبية.

من ذلك التناقض الظاهر، والمزيف، ما بين الحتمية والحرية نشأت النظرات عند الإنسان العربي فصاغ موقفه بشكل أحروجة: إما مخيرون، وإما مسيرون. وتعمّق الإيمان الشعبي بالمكتوبية من جهة، ثم باللا سببية أو باللاحتمية من جهة أخرى، فعرفنا الشخصية والمجتمعات التي تتصف بالاعتمادية، وعدم الإيمان بالضرورية^(*)؛ وبقي حتى اليوم رفضٌ لإمكانية استعراف الوقائع المستقبلية بالطرائق العلمية. لا شك في أن الإيمان بالحتمية، أي بأن الأسباب تعطي دائماً وبدقة النتائج عينها، لا تتفق مع النظرة الدينية في بعض فلسفتنا التي فهمت الألوهية بشكل يلغي الأنوسة. هنا مشكلة في بعض ثقافتنا وليس في كل فكرنا القديم والراهن. ومع ذلك فليس مجالنا هنا إظهار خطئ ذلك النظر لعلائق الألوهية والأنوسة، أو للقوانين التي تحكم الطبيعة والمادة أي للقوانين التي تقوم على مبدأ العلة الكافية. وهكذا فالحل إذا لمشكلة تعارض تلك القوانين والحرية هو إذاً الحل الذي ندرسه، ونترك التناقض المزيف اللاموجود بين الألوهة والحرية، بين إرادة الله المطلقة وحرية الإنسان العاقل المسؤول أو الحرية التي يشعر بها حتى الطفل ويعيشها مراراً والتي هي مشروطة ونسبية.

(*) necessitarisme.

القسم الثالث

الخطاب الراهن في الحرية

1 - الحتمية بالمعنى الحديث، الاحتمية والحرية، الرؤية المعاصرة للفيزياء والمادة والقوانين:

الحتمية، بمعناها القديم، ميكانيكية. بل إنها مذهب في الضرورة المطلقة المطبقة، أي أن الحتمية ضرورية. كذلك فتلك النظرة القديمة للحتمية تقوم على فهم فيزيائي قديم. لقد تطورت الحتمية، بل، خف الإيمان بها في عالم الفيزياء الحديثة. وصار الكلام اليوم كلاماً في الاحتمية داخل الفيزياء الصغرى، وفي الصفة الاحصائية للقوانين داخل عالم المادة نفسها وليس فقط في ميادين العلوم الأخلاقية والاجتماعية. ذلك أن القوانين الفيزيائية، في النظرة العلمية الحديثة، لا تسمح دائماً وفي جميع الأحوال بالتنبؤ بالنتيجة الصارمة المحتومة. فالنتيقات لا تقودنا إلا إلى الإحتمال. وهكذا فعلى صعيد العنصر الذري تسيطر الاحتمية، والاحتمال، وتتحكم الاحتمالية المطلقة والمُمكنية^(**) في الظواهر الابتدائية. ليست الحتمية الحديثة إذاً تحليلية؛ بل هي توليفية. وليست هي مطلقة في المادة. فقد تفسخ المذهب الحتمي [الحتمانية] القديم؛ وصار هناك إمكان للحرية أن تتسلل داخل تلك الجتمانية. لن نتوقف أكثر بعدُ أمام مشكلة الاحتمية؛ ومن ثم أمام التفسير لعلاقتها بالحرية أو عرض المفاهيم الجديدة للحرية حيال الحتمية والقوانين المادية. ولا نودّ القول إنّ الحتمية التي صارت عرضة للمثابة هي فكرة سبق إليها الغزالي: ما زلنا نقول بأن فكر الغزالي، أو الأشعرية، كان أيديولوجياً ولم يكن علمياً. فكأنه مال عن إعطاء القيمة الكبرى للإنسان وللكرامة الإنسانية العاقلة المسؤولة. وما زلنا نقول بأنّ الفعل الحر ينجم عن أسباب، أو أنه محكوم بمسبقات. فإن لم يكن الفعل ابناً لتلك الشروط، فإنه سيكون ابناً للتزق أو للفظاظلة ولانعدام العقل، ولتسلط التلقائية واللاتفكير. يبدو إذاً كأن موضوع الحرية، في أحروجة ابن رشد، يُبحث قوياً اليوم. أخيراً قام التناقض الظاهر بين الحرية والحتمية الفيزيائية على علم نفس خاص هو سيكولوجيا تجزيئية وتقطعية، أي ترى الإنسان مجموعاتٍ من العناصر والصور والأحاسيس. وليس علم النفس الحديث تجميعاً: إنه توليفي، ويدرس الإنسان في

(**) contingency.

مواقف عينية، وبشكلٍ جمعيّ أو نظريّ كلي شمّال (قا: الرؤية الراهنة للقانون والمادة والسببية).

2 - الحتمانية [المذهب الحتمي] والفعل الحر :

حتى في حال الحتمية الفيزيائية المطلقة لا يعقل أن نعمّمها على الحياة النفسية؛ فلا يعني حاليّ وجود القوانين الصارمة في عالم المادة وجوب وجودها، حكماً وبالضرورة الحتمية، في عالم الإنسان. والحتمية الفيزيائية لا تقود حتماً إلى حتمية نفسية أو أخلاقية. ماذا نقول الآن؟ هل إنّ الحتمية متحكّمة في الفعل بمعنى أنّ الفعل الحر محكوم بأسباب مسبقة؟ هل فعلنا الإرادي نتيجة حتمية لسبب ظاهر، أو خفي، أو هاجع في اللاوعي؟ في هذا المعنى تكون الحرية ممنوعة أو ملغاة، لأنّ الإرادة تكون خاضعة للنفعية، أو لعوامل الكسب والمصلحة الشخصية، لسببية من نوع معين أو لسببية نفسية.

ليست الحرية فعلاً لا يخضع للسببية. لقد قلنا إنها إنّ قامت على غير الأسباب صارت نزقاً وعدم تفكير، ونقصاً في المنطق، وابتعاداً عن العقل. لا تقوم الحرية على النقص في الأسباب، بل على ترتيب الأسباب أي على التخلي عن سبب من أجل آخر أرفع وأقرب إلى العقلانية وإلى تحقيق نية الإنسان. وحتى كلمة سبب هنا ليست الكلمة الموفقة: فالحتمية هنا ليست خاضعة لأسباب بل لبواعث وميول وتفكير وعقل.

الحتمية والحرية لا يتعارضان إذّا؛ إنهما متكاملان. يستلزم أحدهما الآخر، ويستلزمان بعضهما بعضاً وبالتبادل: فالشروط توفر للحرية مجال الفعل والوجود والممارسة؛ والإنسان الحر هو الذي اكتشف الحتمية؛ والحتمية ضرورية لازمة للنشاط المميّز للإنسان، للحرية. وبذلك فنحن لسنا مسيرين أو مخيرين: إننا مخيرون لأننا مسيرون، ونحن مسيرون لأننا مخيرون. الأفهومان يتكاملان، ليسا نقيضين: فليست الحرية دلالة على الاحتمية أو قائمة على انعدام الحتمية؛ ذلك أنّ الحرية الحرة هي استبدال حتمية بأخرى أسمى، أقرب إلى العقلانية والفكر، وألصق بالمسؤولية والقيم الأخلاقية. تمتص الحرية الحتمية، وتبني عليها. تتعلّم الحرية استعمال الحتمية، وتستخدم القوانين الطبيعية التي تصبح بذلك أداة لتحرير الإنسان وتواصلته.

3 - نظريات في الحرية، الحرية المتفلتة، الحرية اللامبالية :

قد يبدو للإنسان أحياناً جمة أنه يستطيع أن يفعل ما يشاء، ساعة يشاء، وأنّى شاء؛

فيظن نفسه صاحب إرادةٍ عمياء مطلقة، لا تقف أمام حاجز ولا تعترف بعقبةٍ أو بسبب. فلا مصلحة تقوده، ولا منطق يملئ عليه، ولا البواعث والميول والرغبات ذات شأنٍ في اتخاذ قرارته. تلك قبلةٌ لا تجددها عند العاقل، المنغرس في الواقع والعلائق. قد يتصرف الإنسان وفق تلك المشاعر بالحرية التامة، على صعيد نظري بحث، أو في الخيال، وفي حالات المرض والجنون. فتلك المشاعر ليست واقعية، ولا وجود لمثل تلك الحرية المزهوة الفالسة من كل تعضيةٍ أو عقل. قد نظنّ أحياناً أننا نمتلك الحرية؛ لكن ذلك يكون توهماً بانفصالٍ عن الشروط العقلية والاجتماعية للفعل البشري الذي لا يمكن له أن يكون مجانياً اعتبارياً. وحتى الفعل الاعتباري المجاني يكون محكوماً بالرغبة بأن يكون مجانياً؛ فلكل سلوك معنى أو توجهٌ إلى غايةٍ أو مُجَفات ومطمور.

4 - الحرية في الفلسفة الوجودية، تأليه الإنسان، المطلق الجديد:

إنغمز بعضُ من الفلاسفة العرب في مبالغة جان بول سارتر حول الحرية التي جعل منها أسطورة، أو خرافة براقية. لقد غرق سارتر في إنشاء، وخطابية، واسترسالاتٍ شعبية، في مجال وصفه للحرية. واحتل بريقُ جُملته، وتعبيراته الأدبية الظرفية، مساحة وفترة طويلة داخل المقال الفلسفي العربي المعاصر. فمما قاله سارتر وأعجب الوجوداني العربي:

«ليست حرّيتي صفةٌ تضاف أو خصيصةٌ [من خصائص] طبيعتي؛ إنها تماماً وكمالاً نسيج كينونتي [وجودي، إنّيتي].»

«ليس هناك فارق بين كينونة الإنسان وكينونته حرّاً».

«نحن مرغمون على الحرّية؛ محكومٌ علينا بالحرّية».

«الشخص ليس شيئاً آخر غير حرّيته».

«لم تكن حرّيتي إلّا أنا نفسي. أنا حرّيتي. حرّيتي هي أنا».

وهكذا فالحرّية هي روح الإنسان، أو أنّ الحرية هي «روح روح الإنسان»؛ وهي نحن، ونحن هي...

تذكرُ المغالاةُ في هذه النظرية الوجودانية بالكلام الدارج عن الحرية المطلقة، اللامنغوسة في الواقع والعقلانية. لقد جعلت الوجودانية الحرية تامة كاملة: فكل ما في

الوجود مرتبط بالإنسان، ويعود للإرادة البشرية. وليست تلك الحرية اختياراً وعقلاً، ونظراً تفكيرياً. إنها ثقيلة الوطأة، تلاحق الإنسان ولا تنفصل عنه، تعرفه، وهي هو. وبذلك فهي تقود إلى التشاؤم، ولا تُغني الإنسان أو تمجده وتعلي قيمته وشأنه. والفلسفة السارتريّة، السائرة في فلك هيدغر، إذ جعلت من الإنسان وعياً أو كائناً من أجل ذاته، جعلته قادراً على أن يُلبس [يُعدم]، أو أن يُفرض العدم، ويوقف الحكم، وينزع ذاته من ذاته، وأن يضع ذاته ذاتها موضع السؤال.

الوجود قبل الماهية، لذلك يكون الإنسان حراً. أنا أستطيع أن أكون ما أود أن أكون، وذلك حيال جسمي، ومواقفي، وتاريخي، وكل وضع أو نظر أو شعور لي ولغيري. الحرية ليست في مواقف، ولا وجود لمواقف إلا بالحرية. أنا اختار لنفسي ما أريد، وما أريده لنفسي. ألسنا هنا أمام حرية المطلق؟ ألسنا في ذاتانية؟ إنها حرية متبجحة تلك الحرية؛ بل ليست هي حرية إنسان. وأن تقول النظرية بعدم وجود اللاوعي، وبالقدرة على إخضاع كل موقف، وبجعل الإنسان وعياً، فذلك لا يكفي لأن نتقبل آراء سارتر، ومن مثله من العرب، في الحرية. والقول بأن الوجود يسبق الماهية، وبأننا نختار أو مرغمون على أن نختار، أو بأننا لسنا عبيد ما نحن ولا عبيد ما كنا، فإن ذلك الاختيار المطلق الذي هو خاصية لنا وخاص بالإنسان ليس، في الواقع، بتلك الظنون والتشاؤم والفرادنية والكلام عن التجاوز المستمر، أو تجاوز الذات للذات باستمرار، وعن الإنسان المشروع. لتذكر، كطريقة أخرى في النقد، تطوّر ذلك النظر نفسه: فقد تجاوز سارتر - إلى حد ما - مذهبه في الوجودية كي يلتحق بالماركسية المكافحة (قارن: نقد العقل الجدلي، 1960، الوجود والعدم، 1943). وبعد أن كان يهتم بالوجود الفردي، انتقل إلى دراسة الوجود الجماعي. ولا يخفى أن ذلك التأليه للإنسان يذكّر بتأليه المطلق الذي هو الدولة عند هيجل، ثم الطبقة عند ماركس؛ وقد انزاحا ونزاحا.

5 - الحرية الأخلاقية، حرية الحكيم والوجل الساعي للكمال، نقد الإصطبارية العربية الراهنة:

يدعو المذهب الاصطباري الراهن، داخل المدارس الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية، الإنسان إلى أن يتحرر من الضغوطات التي تثقل كاهله. فالرجل، وفق ذلك المذهب المحدث، خاضعٌ لحتمية ومن ثم فلا مناص أمامه من أن يتخذ موقفاً إيجابياً حيال ما يحصل أو ما جرى في الوجود. وحتى الايمان بالمكتوبية، في الفرع الشعبي

لذلك المذهب الأخلاقي العربي الإسلامي في الاصطبار، يوجب على الإنسان أن يعي رغبته أو عواطفه كي يخفف توتره ويرتفع. إن كتاب الكندي، المذكّر بالمذهب الرواقي، حول «دفع الأحزان»، ينهض من مبدأ هو اقتبال ما يجري، والتخلّي عن حب القينية والأشياء أو عن كرهها. فبذلك يصبح الإنسان قديراً على التحرر من الهمّ والغمّ، وحرّاً حيال الممتلكات والعواطف وشئى ما يجري في الوجود⁽¹⁾.

والمذهب الاصطباري الراهن، إذ يعي ذلك النوع من المواقف في الوجود، يبيّن مينةً وأخلاقاً رفيعة عند الإنسان: يجعل الإرادة قادرة على الانعتاق من عبودية الجهل والمرض، وعلى مقاومة الانفعال والعلائق والأحزان وما إلى ذلك مما يمنع التكامل في الشخصية. إنما يحيلنا مذهبنا هذا إلى نظرية أخرى هي النظرية الصوفية في الحرية والتحرر.

6 - نقد المذهب الصوفي المحدث في الحرية، الحرية أمام الله، الله وحده هو الحر، خطاب الإنسان - الحرّ عما سوى الله - في الوجود والعلائق:

يرتبط المذهب الأخلاقي العربي في الاصطبار، وحيث تسليط الإرادة ضد الوقائع والطبيعة، بالمذهب الصوفي الشديد الغنى والتعقيد. والنظرية الصوفية في الحرية هي النظرية الصوفية في الإنسان الكامل، في الفناء والبقاء. وتلك أفكار تنادي بالإنسان إلى أن يتخلّى ويتحلّى: يتخلّى عن خصائص بشرية ويتحلّى بصفات الله. وقد حللنا في مكان آخر، وبالتفصيل⁽²⁾، ذلك النظر للإنسان أي حيث يرتفع هذا من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، إلى حيث يبلغ الدرجة الأسمى فيغدو إنساناً ربانياً، ويمتلك حال الشّذّ قدرات الله وصفاته. فالكرامة، على سبيل المثال، تصبح من أعماله وميزاته؛ وتسقط حاجاته البشرية، ويصل إلى عين العين، أو إلى جمع الجمع، أو إلى وحدة الشهود وما إلى ذلك من مصطلحات صوفية⁽³⁾. ولعلّ فلسفة الغزالي، على سبيل العينة، هي التي

(1) را: الكندي، الحيلة في دفع الأحزان؛ مسكويه... (راجع زيعور، الحكمة العملية...).

(2) را: زيعور، في العقلانية الصوفية ونفسانية التصوف؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم - القطاع اللاواعي في الذات العربية.

(3) الحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله تعالى بالكلية: فالعبد في مقام الحرية يأتي عليه وقت لا يتعلق فيه بأيّ غرض من الأغراض الدنيوية. فلا يهتم بالدنيا، ولا بالآخرة. ولماذا؟ لأنك تصير عبداً للشيء الذي تتعلق به (التهانوي، ج 2، ص 30). كما يورد التهانوي أيضاً (كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 31): «الحرية نهاية العبودية؛ فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته».

نقدمها هنا شاهداً على الرؤية الصوفية للرجل المتحرر، ولطريق الوصول إلى الاتصال بالله (أو الاتحاد، أو إلى الغاية المنشودة والحقيقة الأسمى)، ولطرائق انقذاف النور في القلب واكتشاف المعرفة اللدنية... في ذلك الجو الصوفي تكون الحرية تحرراً؛ أي إن السالك إلى الله (أو المهاجر إلى الحقيقة والباطن) يقطع الأحوال والمقامات التي تُظهره وتُبعده: يتزهد، ينقطع عن العالم، يتخلى، يقهر بدنه وشهوته، يفنى عن ذاته...؛ والكلام من هذا القبيل كثير، كثير جداً. وكله يرشد إلى بناء الذات وفق القيم الصوفية التي تدير الظاهر للواقع، والحياة، والجسد، والعلائق، والجماعة؛ وللقيم السائدة في الأخلاق والدين والمجتمع. وهكذا تكون حرية العبد هنا عبودية مطلقة لله وحده، وتحرر من كل شيء ما عدا الله، أو هي لا شيء إلا الله⁽¹⁾. فلا عبودية للمرء إزاء حاجياته وعلائقه ودينه قاطبة، ولا عبودية لقلبه لما سوى الله... وهذا العبد يصبح رباً؛ أو هو إنسان إلهي، وإنسان كامل، وعبد كامل؛ أو هو العبد المحض، والعبد الإلهي، والعبد الكامل. فالله هو، هنا، سمع العبد وبصره، قواه وجوارحه، ظاهره وباطنه...

ما قيمة هذه الحرية؟ إنها، قبل كل جواب، ميزة الحكيم، الصوفي، الكامل، الفيلسوف، الرباني، إلخ. وهي قبل كل جواب فكرة عالمية وعن الألوهية. عرفها الفكر العربي الإسلامي بكثرة: قال بها الصوفيون، وقال بها الفلاسفة، وقال بها الأخلاقيون، والحكماء والمقمشون في ميادين المواعظ، والأدبية، والتعاملية، والينبغيات. إنها حرية خاصة ببعض القادرين؛ وهي نخبوية، ولا يستطيع بلوغها إلا الأقل القليل ممن تزهد وانقطع وترك العلائق والخلائق طالباً عالم الباطن، وسر الأسرار، وعلم القلوب، وعلم الحقيقة وما إلى ذلك من تسميات للتصوف. إنها حرية الصوفي؛ فهي هنا مشكلة ما وراثية، ونظر تأملي، وتصورات حول المطلق. وهي أخلاقية، وبعيدة عن الانغراس والانخراط، وتقف على الذات. فالفردانية هنا هي المذهب الوحيد، والتشاؤم فيها ظاهرة عامة ومذهب حصري ومقلق. وكأن تلك الحرية تحرر من كل شيء في المجتمع، برغم أن التصوف إشكال جبيري ويقوم على الإيمان بحتمية مطلقة. وتلك الحرية مثل أعلى للإنسان لا يتحقق، ونداء لتمثل الصفات الكاملة للألوهية. من هنا التساؤل إن لم تكن حرية وهمية، وشهودية، أو ظنوناً، أو رؤى غير واقعية، وكلاماً في الفلسفات التي تنكر للجسد، وللواقع أو لعالم «ما تحت القمر». فهي تتمحور حول خلود الروح، أو وجودها

(1) هي، كما في التهانوي (ج 3، ص 34). الإرادة. والإرادة هي الإقبال بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق.

قبل البدن وبعده، وغير ذلك من الهرمسيات. قد انتقلنا من الأفلوطينيات، والحركات العرفانية في التصوف والحكمة والاستشرارية الباطنية، إلى ميادين المعيش. فالحرية في الفرد الحي، وفي المجتمع والسلطة، أدنى لاهتمامنا؛ وأقدر على بناء الإنسان والمستقبلات. الأقرب إلينا ليس حرية الطبقة، أو الدولة، أو الرئيس الفردي؛ وليس هو أيضاً حرية الصوفي، ولا هو خطاب المعطلة أو الصفاتية⁽¹⁾؛ وفكر الغنوصيات والهرمسيات.

7- البنيوية والحرية، لحاق البعض بالموجة البنيوية:

أحدث أبطال البنيوية المعاصرة تأثيراً في قطاع من الفكر الفلسفي العربي سرعان ما استجاب للفكر الراجح عند البنيويين الفرنسيين الأربعة (لوفي ستروس، لاكان، فوكو، ألتوسير) الذين تصدّوا لمفاهيم الوجودانية في الحرية. فكثر البنيوية في مشكلات الإنسان وفق المنطق الحديث (الرمزي)، والألسنية، والبنية [النظام، النسق]، بهوسٍ أو بمبالغة. وهكذا أهملت تلك المدرسة دور الوعي أو الأنا الواعي، وأضالت الأهمية المعطاة للتاريخ؛ إذ أعطت القيمة الكبرى للبنية. ومع أنها أقرت بدور اللاوعي فإنها بالغت في الاهتمام بالألسنية، وبالتنظيم الشكلي للنص وبينته المنطقية التحتية. وباختصار، ففي حين أن الوجودانية أعطت للإنسان ذلك الدور الإلهي، المطلق، والسيد، فإن موجات البنيوية طففت الإنسان، وقيمته، وتاريخه: جعلته متوج البنى، بلا إنسانية أو بلا حرية وخاضعاً لقوانين مسبقة وخلالدة.

8- باتجاه الحرية في المجتمع الذي تبنيه، والمجتمع الذي يبنى الحرية:

الحرية، بمفهومها عند من يمثلهم الغزالي أو حتى من يمثلهم ابن رشد، درجة قصوى تُرسم للإنسان. وذلك الإنسان (وهو العارف أو العرفاني أو الصوفي ومن ثم الغوث والقطب وصاحب الزمان وما إلى ذلك) رباني، وإنسان محض، وعبد إلهي أي كامل. لكن هذا فكر محض، وليس إنساناً في مجتمع وعلائق وبدن. ولذلك، فذلك المفهوم للحرية لا يعمم، ولا يصلح للمجتمع والعلائق والبدن، إلا في نسبة هي قليلة أحياناً كثيرة ومؤقتة وظرفية. ماذا نقول إذا؟

(1) يهتم علم الكلام المعاصر بتحسين موضوعات المعطلة والصفاتية، وما إلى ذلك من مذاهب، أو جعلها موضوعات اجتماعية تاريخية تهتم الآن وفي هذا الحين.

إن تراثنا زاخر بتلك النظرات والنظريات في الحرية الكاملة، أي تلك الصفة الخاصة بالعارف بالله. ولم تفعل تلك الرؤى بحيث تبني الإنسان الحيّ المكافح، ولا المجتمع المنفتح الذي يوفر لأفراده الشروط كي يبلغوا تلك الحرية النظرية المطلقة. ذلك أن الحرية التي تبني الإنسان، وتوفر نموذاته وتحقق مشاعره بالقيم الإنسانية، هي التي يتركز عليها الفكر العربي المعاصر. فالحرية التي تميّز الإنسان، وتكوّن روحه، هي حرية الإنسان الذي ينغرس في شروط اجتماعية تاريخية، أو في معقود بدني اجتماعي علائقي منفتح على المستقبل ونداءات القيم. فالواضح هنا أن الحرية الصوفية حرية لا تبني المجتمع، ولا تشدّ الفكر؛ لأنها تقوم على رفض المجتمع، وهدم الفكر. والحرية التي تُضعف الفرد، والتي تتنكر لبشريته وطبيعته، تكون جزئية، هدامة، غير تنويرية. وهي أيضاً ترتبط، بحكم توجهها اللاإجتماعي، بنظر إلى السلطة يعزز الخضوع والامتثال؛ وينظر إلى التراث يعزز التبعية والاجترار؛ وينظر إلى المجتمع والفكر لا يزيل وصاية البالي، ولا يعزل الذي فقد القدرة على التغذية والتكيف الخلاق.

إن الحرية التي ينادي بها مذهب الاصطبار، أو «الرواقية» العربية إن جازت التسمية، والحرية التي ينادي بها فكرنا الصوفي والفلسفي في قطاعه النبوعي، تقرّبان الإنسان من المعصومية أي حيث يكون الإنسان غير قادر على فعل السيئ ولا يفعل إلا الخير وحده. ولكن تلك الحرية خاصة، وهي مفرطة؛ ليست اجتماعية ولا هي واقعية إذ تنسى أننا في رتبة تقع ما بين البهيمة والملاك. يطلب الفكر والمجتمع الحرية التي تغتني شيئاً فشيئاً، والتي لا تكون كينة مستقلة، ولا نظرية تصورية؛ والتي تتغذى بالشروط، وتلعب على تلك الشروط كي ترفع وتعمّر الإنسان في مجتمعه. الحرية صعبة، لا يعطيها مجتمعنا لأفراده مجاناً وكفاية، ولا نحصل عليها كهدية، ولا كشيء جاهز. إنها قيمة، وعمل نقوم به. نبنيها فينا، ونبني بها أنفسنا بلا توقف أو إشباع. ما تزال عندنا منجرحه؛ بعيدة عن أن تكون حقناً الأساسي على مجتمعنا أو حقيقة كبرى في فعلنا السياسي.

9 - نظرة إزائية في الأكثر فالأكثر من الحرية للإنسان والمجتمع، ومن الإنسانية في الإنسان والعلم والدولة:

ما يزال القطاع الأكثر، في الفكر والمعيشية، بعيداً عن أن يشعر بحريته. وما يزال الإنسان في مجتمعات كثيرة جداً في العالم غير متحرك بالحرية، ولا متدوّق لها أو متغذياً بها و متميزاً بها. صحيح أنها كفاح دؤوب، ومثل أعلى نصبو إليه أي أنها ليست

شيئاً نشتره أو نفتنيه (لأنها موجودة فينا وينا، أو محور لنا، وفي طبيعتنا). إلا أن الصحيح أيضاً أننا، في تراثنا العربي الإسلامي أو في تصوراتنا الراقية وهواماتنا المعاصرة، نحتاج لاستكشاف اللاواعي والمُخفّ وتأثيرات القمع التاريخية إذا شئنا أن نصقل مرجعيتنا ومفاهيمنا حول الحرية أو زيادة التحرك بها والتشوق لأن تغدو فينا حقاً وليس مطلباً، أو واقعاً وليس مطمحاً⁽¹⁾. قلّ أن نقع على مطلب للفكر والفعل أو التواصل والعلائقية أشدّ إلحاحاً وبروزاً من مطلبنا للحرية. فما زلنا نطلبها بنبرة تحريضية لكن لا تخلو من الحسرة، ومن حسد للأمم التي صارت فيها الحرية حقاً مكتسباً وميزة أساسية في الشخصية والفكر والفعل السياسي والاجتماعي. وذلك الهجاس ضرورة للحاضر والمستقبل، وقوامٌ للمصلحة النفسية أو العلاجية للفعل والرؤية والمعرفة.

تظهر الحرية أساسية أو قيمة مطلوبة في تياراتنا الفلسفية المعاصرة: الشخصية، الوجودانية، الوضعانية، التكييفانية...؛ وهي أيضاً موضوعٌ للدراسة في إعادة قراءتنا النقدية للتراث الفقهي والكلامي وقطاعات الثقافة كافة؛ ونتعقب العوامل الموضوعية والتاريخية التي جعلتها منجرحة في تاريخنا السياسي، وفي نظرنا للألوهية والأنوسة، وفي مجتمعاتنا المعاصرة والراهنة أي في علائقتنا وفعلنا التنظيمي والسياسي. هنا موضوع حيّ؛ وهو الصق بالعالم الثالث، وكاشفٌ عن شروط اقتصادية اجتماعية لا توفر للإنسان حريته وحقوقه، ولا تستوعب الديمقراطية والعقلانية وخصائص المعاصرة والدولة الحديثة. لكن مناجاة الحرية، في مجتمعاتنا اللاحرة واللامحررة للمواطن، مرآة ترينا ضرورة أن تتحول الحرية إلى حقٍّ للجميع وليس للنخبة، وللغير وليس لفكر واحد، ولكل الميادين وليس لميدان المهيمن. فمن حق المواطن أن يشعر بحريته الفعلية، وليس أن يتأمل في النظرية المجردة أو الصوفية، ويتأثره في الفعل السياسي، ويدوره في تغيير هذا الفعل عبر الطريق الديمقراطي، وبحرية فكره وعمله تجاه القيم والأيديولوجيات السائدة والقوى والمنتجة⁽²⁾.

(1) عن اللاوعي والمتحكم والمعيش، في مجال الخطاب العربي الإسلامي في الحرية، تذكر ما سبق أن ناقشناه أعلاه حول: المكتوبة، القدريّة، الحتمية، والإرجائية...؛ كذلك تذكر هنا أيضاً ثقافتنا المغدّية للكلياني، وحرية «السلطان» وحده، ولعصاب الرئيس...
(2) قا: زيعور، «بعض مشكلات الحرية في الفلسفة»، في: في التجربة الثالثة للذات العربية...، صص 141-162.

اشمالة

الحرية المعيشية الخالية والحرية العلائقية

1 - الحرّيتان عامل لا بُدّي في الصحة النفسية والعلاج النفسي للمواطن والفكر والفعل السياسي:

يهمنا توظيف المعنى الجديد، العلائقي أو السياسي المحض، للحرية من حيث دورها في وقاية وعلاج الإنسان من تأثير الانقمار والرضوخ، أو الانقهار والتدجّن مع المتسلّط والقواهر والخطاب المهيمن. كذلك فإن الفكر، كالمجتمع أيضاً، يحتاج لحرية التعبير الذاتي، وللشعور بالاحتماء والاطمئنان إلى اعتباره الذاتي وإرادته الخاصة في الضبط والتحكّم بالوجود والقيم والعلائقية. ولن نكرر هنا أنّ الإرغام على الطاعة أو الخضوع للسياسة المتفردة المستعلية، عند الفرد أو في المجتمع والفكر، غير أخلاقيّ أو لا يكفي ولا ينجح. فبالعكس، ذلك الإلغاء للحرية يوقع في الكذب والغش، في التكيّف الناقص أو في الحيل الدفاعية (النكوص، الإنكار، الانفصال في المواقف، الازدواجية والتغطية، الهرب والتعويض والانسحاب، تكوين المواقف المناقضة...). ومن المعروف أن هذه الإواليات السلبية لا تُنتج الفكر المباشر، ولا تنمّي المجابهة والتحدّية في الإنسان والعقل؛ فالصحة النفسية هنا تكون نوعاً من التكيّف الوهمي واللفظي، المؤقت والظرفي، الملتوي والحيلي.

2 - تثير المعاني العقلانية الجديدة لأفكار قديمة، العلاج التحريضي بتغيير المعتقدات:

مرّ أعلاه، بتكرار يعرفه الاختصاصي أو المدرّس والواعظ، أنّ الصحة النفسية، كالعلاج والتخطيط لها، متحركة متغذية برؤية كبرى شمّالة للأفكار والمواقع والطرائق. فالفهم الجديد للألوهية أساسي هنا كي تقوم علاقتنا معها على نحو لا يكون فيه الإنسان بلا حرية ولا مسؤولية، محكوماً للسلطة والمسبقات. يقال الأمر عينه بصدد علائقية هذا الإنسان الواقعي الحيّ مع الفعل السياسي لكي يتحول إلى ديموقراطية أو شوروي غير مقنّع بقواهر وبواهر. كما أنّ الصحة النفسية للعقل والفعل، للروحاني والاجتماعي وحتى للحيوي [البيولوجي]، مرتبطة بتحقيق لا يني ولا يُشبع لخصائص المعاصرة أو للحداثانية... في كل ذلك يتجه التفسير للظواهر والعلائق بما هو أرضي أو واقعي،

وعقلاني أو سببي ؛ كما نتجه أكثر فأكثر صوب الحدأة بمنطق جديد تطوري تطويري، أو عقلاني معاً وتجريبي، وغير ماهوي ولا هو صوري أو جوهرائي . . .

ومن اللابتي أيضاً، في هذا المضمار، تمييز المعنى الجديد للحرية: إن هُنا هو هنا الحرية الملتصقة بعلائقيتي مع ذاتي، ومع غيري، ومع المجتمع أو السلطة؛ إنه الحرية الواقعية والعيانية أو الحرية في الواقعي والعياني والاجتماعي والتواصلي؛ هُنا الحرية داخل الشروط، وضمن لعبة القوانين، في العائلة والفكر والمستقبل، في الفعل والمعتقد والأشياء أو المعاني والقيم . . . بهذا المعنى للحرية أشعر بكياني، وبحرية إرادتي، وبأحكامي المستقلة على معاني وتاريخي وذاتي. وبهذا المعنى تكون الحرية عاملاً في الإشفاء، في الوقاية، في التخطيط الاستراتيجي لتحرير الإنسان والسياسة بل ولتجاوز الحرية بمعناها الصوفي النخبوي.

3- العلاج النفسي عن طريق إخراج المعنى المعيش للحرية، وعينة الهاجع واستيعابه:

لا يكون العلاج النفسي، للإنسان أو للفكر عند العربي، كافياً جذرياً إن لم نضع أمام الوعي مفاهيمنا النمطية الأصلية [البنوعية] عن الحرية. فنقل الهم إلى العمل والحركة، إلى انتاج العلوم وتنظيم العلائق والموارد، لا يترسخ ويثمر إن لم نتحرر من تجاربنا الأولى مع الحرية التي تبأور المسلمون الأوائل حول اعتبارها علائقية مع الغيب أو قدرة ما بالنسبة إلى المطلق. ما زلنا نعيش ونفسر، نتكيف ونتعالج، بحسب هذه المفاهيم للحرية مأخوذة أمام الغيبي أكثر مما هي متغاذية مع الشروط والفعل السياسي والتاريخ . . . إن إعادة معنية تلك المفاهيم ضرورية من أجل إعادة الضبط، وفي سبيل التحرك طبقاً للحرية بمعناها الواقعي النزعة والرؤية [للحرية الواقعية]. وإذ يبقى اللاوعي طفلياً، قليل التغير بالنسبة للأنواع الاجتماعي، فإن تنوير المعيش والظلي، المكبوت والمطمور، خطوة أساسية لا بد منها إن شئنا الانتفاع والنجاة في عالم الحرية والقيم.

أما يزال الموقف الأشعري، أو الاعتزالي، أو الموقف المصالح بينهما، معيوشاً أو متحكماً في سلوكنا اليومي؛ وفي تفسيرنا للتاريخ أو للحرية، للمحتوم والسببية؛ وفي التبرير والإرجاء والتكيف اللاعقلاني وغير المباشر؟ يبقى أخيراً أن نقول: ليس صحيحاً، ولا هو صحي أو مُعافٍ، الموقف الذي يُغفل المعنى الكامن، المطبق واللاصق بالحياة، للحرية في السلوك المعيش الإسلامي. وإلصاق المعنى الجديد لا ينجح ولا

يبلغ الأعماق إن أغفلنا جذور العقدة والتجربة الينبوعية الهاجعة والمتحكّمة. ولعلّ في هذه القيعان مكامن ومحركات الشخصية المتميّزة، في العالم أجمع، بالانفتاح على الروحاني الحيّ والمتعالّي؛ والمؤهلة لاقتبال العلاج أو التطور انطلاقاً من تلك المكامن والمحركات.

عند العتبة

القسم الأول

في إعادة الضبط والتعديل

في نقاط التحكم داخل الشخصية وفي المجتمع

القسم الثاني

في محاكمة الفكر العربي لنفسه وأصغته النفسية العقلية

صياغته لأحكامه على ذاته على محي الوعي بالذوايات السلبية

أو بقسريات التطهر المرضي اللاواعية والوسواسية

القسم الأول

1- من تصورات تراثية غائمة عن العلاج النفسي إلى المناهج الواضحة والأنساق العقلانية التجريبية:

علّمونا السباحة، وعدم الخوف من أعماق الغدير، بأن قذفونا في الماء. هذا التعريض الكلّي، أو الجزئي، هذا العلاج بالفيضان والإغراق، صار اليوم في الدراسات الحديثة منهجاً مستقلاً، ورؤية للحال وللعلاج قائمة على سببية، وعلى نسق معرفي واضح، وعلى قوانين، وضمن منظور محكم في الوعي والسلوك كما في المرض والصحة، في الإنتاج والتوظيف والتشغيل. ونستطيع أن نقارب طريقة أخرى مألوفة؛ لكن غير مُمنهجة، ومنتمية إلى عالم فكري قديم وإلى قيمٍ صارت اليوم عتيقة، كانت تتبع التعميد التدريجي، وتقديم المساندة التدريجية للإرادة عن طريق تدريب الإرادة، وضخ الإيمان الديني، وبث الاستناد إلى تصورات دينية تمنح الاطمئنان والأمل أو تعزز الرغبة بالتحمل والكفاح (بالتجمل والاستعانة بالله)، وتشحذ العزيمة للتغلب على القلق أو لتغيير الإنسان في ذاته وتفكيره وتصوراته... كانوا إذاً، إذا جاز استعمال مؤقت ومصلحي لمصطلح حديث، يُجلّون اعتقاداً مكان آخر، ويطمحون لإبدال سلوكٍ موضّع ناجح مكان سلوكٍ جانح أو مقلق.

أ/ عرف أسلافنا العلاج، إضافةً إلى ما مرّ أعلاه، بواسطة الاستماع للصابر يحدث عن مشكلاته مع الواقع، أو عن صراعاته الداخلية وإحباطاته: فيفرغ، أو يتنفس الصعداء ويُثليج صدره، ويهدأ باله (يَطمئن، يرتاح). وعرفوا العلاج بواسطة «تحليل» الصابر لمشكلاته، وتفسيره أسبابها، وكيف يؤدّ أن يواجهها؛ وتقديم رؤيته الخاصة لحلها وتخطيها. فالإنسان عندما يضع مشاعره الخاطئة، أو قلقه وسلوكاته الذاتية، على الطاولة (أي عندما يُخرج قلقه إلى النور، ويعبر عن مخاوفه وضعف إرادته) فإنه يضع ما هو ذاتي

ومظلم على مِوضع العقل والمجابهة. بذلك يتحرر، ويخفف أنقاله. ومن ثمّ تسهل الحلول؛ أو توضع الحلول الأقرب والأنجح.

من جهة أخرى، نفرونا تدريجياً من السلوكات والأفكار المضطربة والمقلقة، أو التي هي غير متوافقة مع النظر السليم للذات، أو مع الآخر وداخل المجتمع... ومن المعروف جداً أن أوساطنا الشعبية ترشد إلى سداد «فَشّ الخلق»، وإلى منافع البكاء، وضرورة الشكوى أي الكلام الرافض، وشتّم المخيف، وتعيين القواهر أو تسميتها باسمها...⁽¹⁾. وهكذا يدعى الشخص إلى أن يدعّم النزعة إلى الكفاح، وإلى السيطرة على معضلاته ومأساته...

ب/ كذلك أسلافنا عرفوا أيضاً، كالحال في حضارات أخرى عديدة، «تفسير» ما هو حاضر بما هو غابر. فقد ردوا «الاكتئاب»، أو اضطراب الشخصية، إلى عوامل ثقافية اجتماعية (نظير تأثير البيئة والفقر)، وإلى أسباب كامنة في تجارب قديمة للصابر، وفي علاقته؛ وكذلك في اعتقادات وتصورات تتعدها، وتبقى بعده، ونشأت منذ مئات السنين قبله.

2 - المختلف في الأساليب العلاجية الحالية، وفي كيفية المعرفة ونظامها:

تقوم الأساليب الحديثة على فهم للطبيعة والسببية مختلفٍ عن التصورات القديمة القائمة حول التقريبي، واللاتجريبي، والمعياري أو الأخلاقي. كذلك فإنّ القدامى أحاطوا رؤيتهم للمعالجة أو للتشخيص بالكثير مما صار اليوم عائداً إلى الخرافات والأوهام، أو إلى الظنون اللامتناسكة والتفسيرات المطاطة والقافزة. فقد كان العلاج بالرقوة والخرز، أو بالأحجية واللاعقلاني، أساسياً (نتذكّر: التماث واستعمال التلاوات، والثقة بقدرة الجن والسحرة والفقهاء...). ومن جهة أخرى، اختلفت أيضاً النظرة للعلم، للوجود أو للمصير، عن النظرة القائمة عندنا اليوم أو الآخذة بالتعمق والترسخ. فنحن في اللحظة التاريخية الراهنة نولي دوراً واعياً ومنهجياً للعوامل الاجتماعية القادمة من الحقل والحاضر، أو للشروط والبنى الواقعية، بدون أن نغفل دور العوامل الذاتية المتزاملة والمتفاعلة مع تلك الظروف المهيّئة أو الإستهائية الإعدادية. واليوم، يميّز بين الاضطراب

(1) عن العلاج النفسي، في أوساطنا الشعبية الراهنة وفي تراثنا، را: زيمور، أحاديث... صص 133-134.

النفسي (الفكري، السلوكي) المرتد إلى الذات، كالحال في القلق والمخاوف والعقاب الذاتي، وبين الاضطراب الذي يخلخل علاقتنا بالآخر أو بالقوي كما يحصل في حالات الجنوح أو التدمير لعدوانية المتسلط والقاهر والملتوي. ونشدد، أخيراً، على نسبة الصحة النفسية، وإمكانيات التغير أو الشفاء والوقاية. فبقى بذلك كله داخل علم، أو ضمن فعاليات منظمة تحلل وتقارن، وتقطع وتجرب، وتلجأ للرياضيات والإحصاء وشتى المناهج إنَّ الطبيعة الاتجاه أم الإنسانية المنحى. وهكذا فنحن نهتم اليوم بدراسة الانجراف، أو المضطرب واللامتكيف، تبعاً لمنهج خاص بالعلوم الإنسانية. كما نستند إلى نظرية في العلاج تقوم على مناهج أساسها وفحواها تعديل الانجراف سواء أكان في السلوك أم في الوعي (إذا جاز التفريق القاطع، فمؤقتاً ولتسهيل النظر). بكلمة ثنائية الساقين، فإنَّ التعديل يكون بالتعلم والتجاوز؛ وهذه عبارة تلخص المرمى للتكييفانية، أو تعبّر عن الهدف الذي يقصد إليه الفكر العربي والإسلامي والعالمشالي منذ القرن الماضي. فخطاب الصحة النفسية، الذي ليس هو مختصاً بالمرضى أو بالفرد، يطمح أيضاً إلى تعديل السلوك والنظر في البيئة والعلائقية والمجتمع أو في العام والاجتماعي والتواصل. وهكذا فقد نستطيع، مع شيء من التردد أو الحيطة والحذر، وضع خطاب أيّ ناقدٍ للمجتمع من زاوية حضارية، كخطاب أيّ ناقدٍ لفكرنا الراهن وما بعد الراهن، ضمن تراث خطاب الصحة النفسية الموجّه للسلوك والفكر في المجتمعات العربية المعاصرة.

3 - منهج الصحة للسلوك والفكر، للفرد والحقل والعلائقية:

أ/ التعلّم، لتغيير السلوك أو لتعديل النظر، فلسفة؛ وهو أجموعة طرائق تخضع للإحصاء والتجريب والقوانين. فلا بدّ من تعلم الأساليب الجديدة والمستقبلية، في العالم الثالث وفي الأمم الشديدة الإنتاج للعلوم وللتكنولوجيا، كي يستطيع الإنسان أن يحقق في نفسه الصحة النفسية الإيجابية أو التوافق الحيّ الدينامي مع المتغيرات والمقلّبات والعوامل المخلة لاستقراره أو للعقلانية ولاتزانه الذاتي⁽¹⁾. إنَّ تدعيم العقلانية، في مجال

(1) تعلّم العقلانية في سلوكٍ ثانوي يتقل إلى سلوكٍ آخر، وينعكس على المجمع الدينامي العام للشخصية. فهو إن تعزّز هنا يقدم المساعدة والدعم هناك. وقانون التدعيم في مجال توسيع العقلانية (وعلاج مشكلات انفعالية، وزيادة القدرة، وتعديل السلوك) سديدٌ، ومشروعٌ، ذو مردودٍ، وقابل للاشتغال والتمدد.

اكتساب المهارات أو للتغيير والتكيف الإيجابي، منهجٌ قابل للتعميم (والانتقال إلى ميادين متعددة)، وإثراء العلائقية والشخصية والمجتمع. باختصار، نثق بأن تعلّم السلوك العقلاني، أو النظر الاتزانِي الرشداني والتعديل الذاتي، يستطيع تخليصنا من السلوكات والاستجابات، من العادات أو المزاعم والأوهام، التي اكتسبناها ثم بدت لنا غير ناجحة أو قائمة على خبرة ناقصة وغير قادرة اليوم على التنوير والتشوير⁽¹⁾. لذلك توجهنا هنا، في هذا الكتاب، إلى الاهتمام بالأعراض للظواهر المرضية واثقين جداً بأنّ هذه الأعراض قابلة للخضوع لعملية إعادة التعلّم، ومشدّدين على أنّ إعادة تأهيل البيئة، أو إعادة تعضية الشروط الثقافية الاجتماعية، هي جانب أساسي في عمليات المعرفة ثم في عمليات العلاج، ثم في الاستراتيجية والتخطيط للتكيفية⁽²⁾. فقد كان الحاضر، أي هذا السلوك الراهن القائم أمامنا والمنغرس حياً في مجتمعاتنا، منطلق التشخيص والتوصيف لدراستنا هذه (غرضها الأكبر، أو هدفها ومقصدها).

ب/ بيد أنّ للقصية، لأيّ ظاهرة تاريخية اجتماعية، بُعداً آخر هو رمزي أو اعتقادي أو نفسي. وقد ندرج ذلك الجانب للظاهرة تحت مصطلحات فضفاضة أو فرضيات نافعة (حتى وإن صارت قريبة من الصياغات الإنشائية أو الأعمومات الأدبية...) من مثل: الميخايل، اللاوعي، الجهاز الإيحائي، الجهاز المعبوش والمُحيّف والظُلّي في المجتمع والشخصية، في الفكر والنص. تبعاً لهذا الجانب الثاني، اللامنفصل أو المتزامن المتضافر مع الجانب السابق، يتفسّر توجُّهنا هنا، في هذا الكتاب، إلى العوارض أو إلى العُصاب [المرض النفسي]؛ ثم إلى البحث عن الأسباب الدفينة العميقة، والمؤثرات التي تشكّل الدوافع والعوامل المؤلدة للعارض. ف وراء العوارض تكمن أعراض أي مظاهر تُخفي وتُكشّف الانجرّاح (أو العقدة، أو التجربة الظُلّية الهاجعة الحية، أو الماضي المظمور محملاً بشحنة انفعالية تحرك الاضطراب المائل في الحاضر. إنّ التحليل نفس بمدارسه المتعددة يقدم هنا طرائق قديرة في مجال استكشاف الجذور، والأسباب العميقة، والذكريات الصادمة المكبوتة لكن المؤثرة المتحكّمة في السلوك الراهن. لا غنى

(1) لا نتّبع مدرسة واحدة في العلاج النفسي؛ يظهر أيضاً أننا لم نحصر موضوعنا داخل نخوم مسيئة.
(2) التكيفية: عمليات النظري والممارسة القاصدة لتحقيق الصحة النفسية للفرد مع ذاته والحقل والعلائق؛ وللمجتمع مع ذاته ومع العلائق والقوى العالمية الناجحة؛ ولل فكر في المستقبلات وعالم ما بعد الراهن (أي مجتمع ما بعد المجتمع الصناعي القائم، مجتمع ما بعد الرأسمالية الجديدة والثورات العلمية المتلاحقة...).

إذاً عن المناهج التي تستكشف القسري والمكبوت، وترتد على الطفلي والنبي والاعتمادى .

ج/ تكامل وتضام المنهجين أو الرؤيتين، العوامل القديمة «الطفلية» والعوامل الراهنة: يجد العلاج السلوكي، أو التركيز على ما هو باء في السلوك العياني، تكامله وفعاليته المؤثرة الجذرية في العلاج المتمركز حول وعينة المكبوت أي المنطلق من النفسي ومن «فرضيات» التحليل النفسي واللاوعي وما إلى ذلك⁽¹⁾. لكل من المنهجين نقائصه⁽²⁾؛ ومنطقه الخاص. فالعلاج السلوكي سريع، وخارجي موجّه للظاهر والأعراض، وغير باهظ. لذلك فهو قد ينجح في مجال غرس الطرائق الناجعة في الاستجابة، والأساليب العقلانية في التفكير؛ وإقامة التكيف السليم مع الذات والآخر والقيم، وإعادة التعديل للضبط الذاتي والتوكيد الذاتي على نحو إيجابي مثير.

أما العلاج الموجّه إلى الماضي (النبي، الطفلي، التجارب الطفلية المكبوتة الحية)، بواسطة طرائق التحليل نفس في استكشاف الشخصية (الاضطراب، العقدة، المكان) فهو باهظ المدة والتكاليف، ثقيل، بطيء، غير مكفول؛ لكنه يتوجه إلى الجذور، وهو شمولي وجذري، وربما يكون علاجاً نهائياً فعالاً.

4 - صحتنا النفسية قديماً وهمومنا [اضطراباتنا] الراهنة في الوعي والسلوك، في الفرد والمجتمع :

قد تتحرك فينا مشاعر بالضعة أو بالحسد، ولا سيما بالخطر، تجاه دنيا الأقوياء سلاحاً ومعرفةً وعقلانية. كما أننا نلاحظ أنّ أسلوبنا في المعالجة للوجود يتغير ويتعدل، أو يحتاج للتوجيه وإعادة الضبط. إذ تزداد صراعاتنا مع البيئة الراهنة، وتكثر إحباطاتنا وأزماتنا، ونلاحظ تخلخل القيم الموروثة، ونقص الديناميات الحديثة: فالعوامل الاجتماعية، وعلاقتنا، وثقافتنا، هي المسببة للسلوك القلق وللإحباط والصراع؛ وقاصرة عن تحقيق الحاجة للحب وعن تحقيق الرغبة بالنجاح والاطمئنان وتقدير الآخرين لنا. ولذلك نشعر أننا في عالم غير حر ومقلق، وهو خطر علينا وشديد العدائية. من هنا تتأتى الاستراتيجية التي يضعها الفكر العربي من أجل تغطية ذلك القلق، وتحقيق الحلول

(1) عن نقائص العلاج بالتحليل النفسي، را: ح.ع. زهران، الصحة النفسية... القاهرة، عالم الكتب، ط 2، 1978، صص 252-254.

(2) عن نقائص العلاجات السلوكية، را: م.ع.، صص 275-277.

لحاجاتنا للحب والاكتفاء، للاحتماء والاستقلال. ومن هنا أيضاً تنبع التوجّهات نحو تعديل في الأنا الأعلى (القيم، المعايير الأخلاقية) داخل الجهاز النفسي للشخصية وداخل المجتمع⁽¹⁾. فالمقامات المعهودة للفعل والنظر والقيمة (المباح، المحرّم، المندوب، الجائز...) أخذت بالانفتاح بعضها على بعض أو على التغيّر. ونسير باتجاه استبدال المعيار بما هو عقلائي، وإحلال التحليل للعياني وللظواهر محلّ الأحكام الأخلاقية والفكر الإنفعالي والصياغات الوعظية والوصفية. كذلك يزداد الاهتمام في مجتمعاتنا بالتنشئة الاجتماعية، وإقامة الاتزانة والديموقراطية في العلائق والديناميات الثقافية.

لكن النقص قائم وقائم. ومن طبيعة الفكر العقلاني أن لا يرضى، وأن لا يقنع. فالتطابق مع الذات جمود، والحركة حياة وإحياء، والتجديد فعل لا يُشبع ولا ينتهي. إن الرغبة المستمرة بالبقاء، وبالبقاء الأقدر، تفرض التغيّر المستمر، ونقد ما هو مؤسّس ماثل، واستكشاف ما سيأتي بعد الواقع الراهن أي الحاضر أمامنا وبنا وفيها.

5 - الشخصية السوية نسبية واكتسابية، مرّنة ومتفاعلة مع المحيط والمعاصرة، الجانب السلبي والفاتر:

ليست الشخصية في المجتمعات العربية غير سوية، أو غير ابتكارية. فلا أحد يقول بذلك. وليس الإحباط هو سمتها الغالبة، ولا الإنفعالية والاضطرابات في الشخصية هي الأبرز أو المتحكممة والأبدية. فقد نقول إنّ الإنسان عندنا متوافق عموماً مع عمله، ومع مجتمعه، ومتمتع بصحة نفسية (هدوء بال، إطمئنان، رضى إيجابي عن الذات) عامة؛ وتقوده نظرة للحياة والقيم متلائمة مع الإنتاج المعاصر. بيد أنّ هذا جانب واحد فقط من اللوحة البشرية؛ فهناك أيضاً ما هو مختلف عن ذلك الصحي والسليم وكل ما هو من الايجابيات. إننا نتوجه أيضاً إلى المَرَضِي، والصراعي، وما هو محبّط وفاتر⁽²⁾؛ وقاهر، وسليبي... ليس ذلك لأن هذا الجانب المظلم المنجرح عام عندنا وقابل للتعميم، أو خاص بنا، وجكّر علينا، أو قدرنا وقودنا. إن اهتمامنا بذلك السلبي والفاتر، بما هو غير عقلائي وجائر، ناتج عن رؤية تُقدّم واقعنا أخذاً أكثر فأكثر بالشكوى، أو بالإصابة، أو

(1) نميز بين الوعي من جهة والسلوك من جهة أخرى، كما بين الفرد والمجتمع، طلباً للتسهيل.

(2) الفاتر: ما لم يستغل بعد، أو المحبّد. قد يتحول إلى سلبي؛ بل هو مُتَلَقٍ مراراً.

بالقلق حيال المتغيرات والضغط ومستلزمات المستقبل والتوازن الذاتي في عالمٍ يسبقنا بعلومه ومتوجه أو منهجه ومهاراته. جلّ القضية هو أنّ هناك أساليب في الاستجابة، وأفكاراً معينة، صارت اليوم بحاجة لتعديل إيجابي. فتصوراتنا عن العالم والعلم، أو عن الذات والنجاح والعقل، تخضع للسببية والقانون الصيرورة. والتدخل الواعي التخطيطي عملية سديدة ومشروعة، ضرورية وجمة المنافع، في مجال اكتساب المهارات الذهنية، والسلوك الناجح، وتغيير طرائق المعرفة والتصور، لتحقيق الاحتماء المستقبلي، وإزالة القلق والمخاوف، أي للعلاج والإنماء والوقاية. وباختصار له وظيفة التأكيد والجزم، نحن نؤكد، في هذا الكتاب، دور الوعي بالانجراف في عملية العلاج لذلك الانجراف. فالضبط الذاتي ممكن على نحوٍ جيّد حين نعرف جيداً الذات وظروفها؛ وحين نعزز الإرادة، ونشجّد العزيمة على تعلّم الجديد وتعديل السلوك. والعلاج الذاتي هنا، أو المعرفة بالذات وبحقلها، مقصودٌ قابلٌ للتحقق والفلاح (را: العلاج بالاستفزاز، بتخيّل الحلول، بالتحفيز وتدريب الإرادة، بالتحريض والتنفيذ...).

6 - مستصفى عام في مجال علم الصحة النفسية للثقافة والمواطن، للراهن وما بعد الراهن في الشخصية والحقل والعلائقية:

1 - عرفت الفلسفة العربية الإسلامية، والثقافة الوعظية عموماً، قطاعاً من النظر داعياً إلى وجوب معرفة العيوب، وتقوية الفضائل في النفس، وإزالة ما هو مشين. وتلك «السياسة» للنفس يحتاج إليها السوقي [الدهمائي]، وعموم الناس من شتى الشرائح، وفي كل عمر أو علاقة أو وظيفة. فالإنسان بحاجة لأن يسوس نفسه؛ ثم مجال دخله والخرج، وأسرته، والديه، وجيرانه. وهناك سياسة الأكفاء والأوضاع والأرفعين⁽¹⁾. أما معرفة النفس والعلاج النفسي، في عصرنا الحاضر، فميدان مختلف وظاهرة نمت في المجتمعات بارتباط مع التطور المعقد، والسياق التاريخي الشديد التنوع والمشاكل في هذا القرن. وهكذا فإننا أمام ميدان تقوده منهجية خصبة أنتجها التراكم المعرفي وطرائق الرياضيات والتجريب؛ ويقصد إلى تغيير فكرة الإنسان عن نفسه أو تعديل سلوكه وتربيته، ويستقي من علوم النفس والمجتمع والطب العقلي والعلاج النفسي (بالاسترخاء، بالطرائق السلوكية، بالتفريغ، بالحب والدفء والتسامح...). وهكذا، فإن نظام المعرفة الراهن

(1) للمثال، را: الفارابي، «وصايا يعم نفعها...»، في: مسكويه، الحكمة الخالدة (نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، د.ت.). أيضاً: ابن سينا، رسالة في السياسة؛ را: الغزالي، نصير الدين الطوسي، ابن أبي الربيع، الشهرزوري، الدوّاني...

مختلف: فما كان أخلاقي الرؤية والقصد يغدو اليوم خاضعاً لمبادئ العلم في الفضاء النفسي الاجتماعي للعلوم. كذلك فإن نقدنا الراهن للمجتمع، أو للخرافات واللاعقلاني، مختلف عما كان عليه الحال قديماً في تراثنا إن من حيث المنهج أم من حيث الموضوع وتحليل الظواهر المترابطة. ما نقوم به اليوم ينتمي إلى علم له جانب تنظيري مركّز على العقلانية والتجريب؛ ويقدم منافع للناس عملية ومباشرة؛ ومفتوح متحاور تجاه علوم أخرى عديدة وساعٍ إلى اكتشاف قانون القوانين الذي يكتشف ويحكم أو ينظم ويقود ويُنتج⁽¹⁾.

2 - قد يجرحنا كشف الحقيقة؛ والنقد غالباً ما يثير النفور أو الرفض. إلا أن الصحيح هنا هو أن طريقة الكشف هي التي تجعله ممجّجاً؛ أو هي التي تكون جارحة. ولم نقصد قطّ هنا إلى أن نتلذذ بالنقد والتجريح، وبالإشارة إلى المَرَضِي والانعفالي والإجباطي. كذلك، فإنّ الفكر تدخّل عقلائي في النشاط والواقع يقصد للتحليل، ويرنو للإسهام والتغيير. ومن حيث أنّ الفكر هو بتلك الوظيفة قد يكون مفروضاً (أو ضرورة منهجية) أن يكون ضد المعهودية والمألوفية؛ وأن يهتم بالتقويض والقلقلة؛ وأن يؤثر ويُقلِّق، ويغرس المختلف أو يعززه ويحميه.

3 - يتوتر الفعل والفكر والتواصل، ومن ثم يبرز الوعي بضرورة البحث عن الصحي والمعافي والفالح، إذا مضينا من السليبي والفاتر؛ أو إذا توجهنا إلى نقد العقل والفعل والتواصل من حيث أنّ كلّاً منها هو أداة، أو من حيث ما تتجه كل من تلك الأدوات، أو من حيث التخوم والميادين لكل منها.

4 - إنّ كشف الزيف في إنتاج المعرفة، وفي أداة المعرفة ومنهجها، طريق إلى السليم والمعافي والمعافي. يصحّ ذلك في مجال السلطة والفكر، المجتمع والمواطن، البيئة الخارجية والعوامل الذاتية، الأنا (جهاز الشخصية التنفيذي) واللاوعي أو الشحنات الانفعالية المكبوتة المؤثرة في الشخصية.

5 - من أجل تحقيق الصحة النفسية نتنقد الطرائق السلبية والفاترة في الاستجابة، وفي أساليب التربية أو لنقل المهارات، وفي فكرة الصابر عن نفسه، وفي شتى العوامل الوظيفية للشخصية. ومعرفة الجارح والمنجرح خطوة لا نزاع في أهميتها إذا رنونا لإعادة التعضية، أو للتشخيص وتحقيق المآل الرشيداني الصحي، أو لنقل السلوك إلى حيث

(1) يختلف هذا الميدان الراهن عن أعمال بعض القدامى في نقد «الخرافات» والمزاعم العامة وما إلى ذلك.

البناء والعقلانية... بعبارة أخرى، إن التوجه للذات ذاتها، والتمركز حول الإرادة والقدرة تجاه الإسهامية والارتقاء أو الوضع الإيجابي، لا يستحقان أن يكون توجهاً سليماً وتمريراً نشيطاً إذا لم ينهها الإنسان للاضطراب وعوامله، إلى القلق وأسبابه، إلى المَرَضِي بنشوته ومكوّناته.

6 - يُحتمّ صقل العقلاني فينا، وتوسيع تخوم الرشدانية، وتحقيق التكيفانية تبعاً للمنهج الأسرع والأنتج والأدقّ، على المجتمع والفكر أن يعملّا بتضافرٍ وجدليةٍ وذهابيةٍ من أجل تغيير صورتنا عن دور الحقل، وعن موقعنا، وعن أنماطنا في التفكير والفعل والتواصل. فلا بد من إعادة تقييمٍ كي نُظفّي، ونُحصّن، ونتقي؛ كي نشكّك ونجرب تبعاً لمعايير الحدّثة اللامتوقّفة والمعاصرة والمستقبلية؛ كي نفصل ونقطع، أو نتأول ونولّد الجديد انطلاقاً من الراهن والمؤسّس والتراثي. فصورتنا عن ذاتنا⁽¹⁾، اللامنفصلة عن صورتنا عن الآخر والعالم والتاريخ، أجموعةٌ من الصور المتسلسلة المترابطة المنغرس في الزمكانية، وتخضع للتغيير ليس فقط عند نهاية كل قرن بل وأيضاً لأننا نحرث بسرعة في دنيا المستقبل والتغيير والتجارب. ونحن، في هذا الكتاب، نتأيد بموقف الباحثين في المسعى للسير نحو الذات المثالية، وبموقف الواقعيين بالرؤية الدينامية للمجتمع والفكر. من هنا يتأتّى رفض الرؤية الاسترخائية، والتدبّر المهزوز، والنظر البليد الادعائي أو النرجسي والنفاجي... وذلك كله كان مع الوعي بمخاطر الرؤية القليقة؛ ولا سيما الكابتة القامعة⁽²⁾؛ بل والرؤية الجنسية، والعائلية...

7 - لا يكتفي من يريد المعرفة، والباحث عن الحقيقة أو عن الفلسفي، بالتلبّث أمام ما قد يظهر أنه إيجابي وناجح، أو صائب ونافع. فبذلك يتطابق الوعي مع نفسه، وتتوحد الذات مع ذاتها أو مع عينها؛ فينطمس الإشكالي، والمحبط، والصراع، والمَرَضِي، والسلي... وهكذا فليست المعرفة طمساً، أو رضى عن الذات، يُخفي المظمور والمنجرح خشية التهمة بالعقاب الذاتي، أو بهدم الذات وتوبيخها؛ أو خشية الوقوع في مشاعر الندم واللوم الذاتي. فمثل تلك المعرفة لا تستحق اسمها؛ ولا تُسهم بإيجابيةٍ في التخطيط لاستراتيجيةٍ أو لصحة نفسيةٍ في العلائق والمواطن والمجتمع، أو

(1) عن صورة العرب عن ذاتهم، راجع (للمثال): الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 15؛ ابن عبد ربه، العقد، ج 2، ص 86؛ ابن خلدون، المقدمة، 118-119. أيضاً: الشهرستاني، صاعد...

(2) من الرؤى المرفوضة أيضاً نذكر: الرؤية العدمية، الرؤية الميكانيكية اللامتوترة، الانصياعية، الشيعة الجنسية للعالم، ذات الشيعة العائلية، المتحركة باللامتمايز واللاوعي، إلخ...

للفكر، للحكمة التي هي «الأفعال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكام وإتقان»⁽¹⁾.

8 - قد تستثير «نغمة» هذا الكتاب بعض النفور، أو العدائية مع رفض عام يستند إلى أننا عمّمنا، أو أسقطنا، أو أغفلنا، أو... أو... كذلك فإن ملاحقة اللاواعي للظهور أمام الوعي والعقلانية، ثم أمام إرادة التغيير والاستيعاب، قد يَظْهَر لبعض القراء غير مجيد، أو عملاً ناقصاً، أو توهماً قائماً على الظن بالاستمرارية التاريخية، أو ارتكازاً على سببية نفسية لا واعية تبدو خطية سطحية ميكانيكية... فهل توصيف السلوك المنجرح، والدعوة لكشف اللاواعي والمخيال والرمزي، عملاً يستحقان العدائية أو هما بلا جدوى؟ أبداً. وفي جميع الأحوال، فإن التنفيس عن إحباطاتنا، وعن انجراح في السلوك أو في الرؤية والتفكير والتصور، يخفف التوتر. ويضاف إلى ذلك أيضاً، أن التفرغ للشحنة الانفعالية تجاه الإحباط والمقلى قد يحدّ مشاعرنا حيالها؛ ومن ثم يغدو أسهل علينا التحليل النقدي ثم الاستيعاب والتجاوز. وفي كل ذلك نحن هنا بعيدون جداً عن اللوم الذاتي، أو عن معاقبة الذات، أو عن الرغبة اللاواعية في تدميرها. ونودّ أيضاً أن نكون على وعي واضح جداً بأننا هنا خارج الصورة السلبية التي يرسمها عنا المتسلط القاهر ويرغبها لنا ويسقطها علينا. ننع بذلك خارج مشاعر الندم، والتأثيم الذاتي؛ فالقصد هو إعادة الضبط، وتعزيز التوكيد⁽²⁾.

9 - على غرار ما يجري في العلوم الإنسانية (الاجتماعية، التاريخية النفسية، الاقتصادية)، وفي الفلسفة بوجه خاص، يسير الفكر العربي الملتزم بمجتمعه وتاريخه ومستقبلاته، باتجاه تكوين ميادين خاصة به ملوّنة بالمحلي والخصوصي والوطني، ورغبة بأن تكون خلاقة إسهامية تخدم الإنسان والحضارة. ومن السويّ التنبيه المستمر للإمكانيات الناقصة، وللرفض المَرَضِي للآخر، ولترجسة الذات، ولوسواس الاغتسال أو التطهر، ولإنكار الواقع... الوعي بهذا الظلي والقسري لا يجعل خطابنا في الصحة النفسية والتحليل النفسي خطاباً غارقاً في مصطلحات دينية إسلامية، أو مغموراً بروي حنينية تُشدّ إلى «الأب» وتنكص إلى «الأم» والرحم. فمن الضروري، في المنهج العقلاني، أن لا

(1) الباقلاني، ص 31؛ را: زيعور، الحكمة العملية... الفصل الأول.

(2) من هنا أيضاً قد تتحتم قراءات متعددة لهذا الكتاب، أو لبعض فصوله المأخوذة الواحد منها مستقلاً عن الآخر، لكي تخفّ العدائية تجاهه، أي: لتزداد المعرفة بالذات، ولتوضح طرائقنا هنا في التفسير والتغيير، ولتعمّز العادة على تحليل الذاتي والمعيش.

تكون إعادة بناء خطابنا ذلك تبعاً لرغبات وأيديولوجية. لقد وقع بعض الدارسين عندنا في مزالق إسقاط المعاني الحديثة على مصطلحاتنا القديمة، وأنتجوا معارف غير دقيقة لأنها قامت على التوفيقانية وعُصَابِ الاغتسال: انتقوا وحذفوا، أو نَرَجَسُوا وسَفَلُوا، داخل الظاهرة الواحدة والميدان الواحد. لقد توهموا بأن الإنسان لم يَعبُرْ بعد إلى قوانين جديدة في الوجود والمعرفة، وإلى مفاهيم جديدة للقوانين والمادة والهوية الذاتية.

10 - لا نلتقي في طرائق العلاج نفس أو المعالجات النفسية في الثقافة الغربية (في الأمم الأنتج صناعياً ومعرفياً، وفي مجال المستقبليات وما بعد الراهن) إشارةً إلى طرائق تقوم على الدين⁽¹⁾. أما حالنا فما تزال حال من يظن أن الإلحاح على العلاج الديني، وعلى مصطلحات دينية، يعني الأصالة والسبق والإبداع. ومن الجلي أن نذكر هنا أن العقل الغربي، في معاملته للواقع اليومي، يحذف الإنفعالي أو العواطف والرسمال الوجداني للإنسان. لذلك يكون العلاج نفس، في مثل تلك المجتمعات، قائماً هو أيضاً على حذف الإنفعالي والعواطف والرسمال الوجداني. أما ردود الفعل على المرض، كالحال في التعامل مع الواقع، فما تزال في أوساطنا محكومة في كثير منها بما هو عائد إلى الأدعية والاعتماد على الرمزي. من هنا يجب الانتباه إلى أن الخطاب العربي في العلاج النفسي، وفي مجالات أخرى، قد يقع في إشكالية؛ كما أنه قد ينجر إلى حلقة مفرغة، وإلى البقاء مقيداً بالنكوصي والطفلي، وإلى تسلط المخيالي والقسريات اللامتمايزة وشتى ما قد يبعدنا عن العقلانية التي هي الدرب الأسلم والأقرب إلى التكيفانية وحيث مجابهة الواقع على نحو مباشر أو مُعَافٍ وراشد.

11 - الشخصية الإيجابية المنتجة، وليس الشخصية الطفيلية، ولا الطفيلية والاعتمادية، مقصود أو نموذج مثالي. وكذلك يكون مقصودنا أيضاً سليماً رُشدانياً، أو صحيحاً ومعافى، إن امتازت الشخصية المنتجة بغنى وتكامل في شتى أبعادها. ولتحقيق ذلك، الذي قد يبدو أنه وعظي في حين أنه تحليل وليس تحريضاً، لا نستطيع التكرار لتأثير الشروط. فالحقل النفسي الاجتماعي المتزن يوفّر الإمكان والشرط لنمو الشخصية السوية الابتكارية، المعافاة والراشدة. ولقد برز مراراً هنا أن كل إعادة تأهيل للشخصية، للفكر

(1) للمثال، را: هازبّر، التحليل النفسي والعلاج النفسي، ترجمة سعد جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984. شيهان، مرض القلق، ترجمة شعلان مراجعة سلامة، الكويت، عالم المعرفة (124)، 1988.

وللثقافة، للصحة النفسية والعقلية، لا تنجح إن لم تكن إعادة تعضية للحقل، للفضاء الفكري الاجتماعي الاقتصادي، للمجتمع أو للوسط الذي تتبادل معه الشخصية الغذاء والضبط، التفاعل والتأثر، التعزيز والتعزيز...

القسم الثاني

1 - عملية صياغة الأحكام والمواقف حول «الفكر» العربي خاصة، والثقافة العربية عموماً، لا تكفي. فلا بد من سبر وتقسيم للإواليات الأكثر تردداً؛ أو للعمليات الأكثر تكراراً في مجال معالجة الواقع وداخل نسق [لعبة، بنية] التبادل والتفاعل حيال الطبيعة والمجتمع والفكر؛ أو لطرائق الإنتاج، وللقوى المنتجة على الصعيد المعرفي وفي مجال تحيين القيم ومحاكمة معايير الفعل والسلوك؛ أو لطرائق الاستجابة أو للمواقعية داخل النظام العالمي للاتصال والثقافة والبضاعة.

2 - جعلنا من اللاوعي الثقافي العربي أداة أساسية في إنتاج التفكير، وفي توجيه الوعي وقيادة الشخصية. بل إن تلك الأداة، وهي ضراية التفكير، ولا تكف عن التطور برغم قدامتها في التجارب القبلية، ظهرت لنا هنا⁽¹⁾ أكبر مفسر لاحتفالات راهنة واعتقادات عامة، وأعراف لنا وتقاليد وعادات نطّنها مقدّسة، أو من بنات التفكير العقلاني، أو متوجات تعاملية معاصرة منظمّة. بذلك يكون معظم هذا الجزء قائماً على الأسس التي انبنى عليها الجزء الأول من هذه الموسوعة: ومما يُفرح أن البعض انتفع من المنهجية والمصطلح الأساسي (اللاوعي أو اللاشعور الجماعي ثم الثقافي) مؤخراً، لعلّ ذلك دليل على صلاح الفرضية التحليلية الإنسانية التي اتبعناها. وظهر هنا أن اللاوعي الثقافي أكثر من أداة فعالة؛ لقد كان أيضاً أداة مغفلة، أو غير مطروحة، أمام العقل والمقاربة التحليلية النقدية، وما أسميناه «الصحة النفسية للفكر والسلوك، أو الطب العقلي للسلوك وللفكر»⁽²⁾. لقد أغفل المفكرون العرب والمسلمون، والفكر الفلسفي حتى وقت

(1) مصطلح اللاوعي الجماعي العربي فرضية كانت، في الجزء الأول من الموسوعة (1978)، قريبة من المعنى اليوناني؛ ثم لما استعملنا مصطلح اللاوعي الثقافي العربي أضفنا إلى المعنى الأول التشديد على المعنى الإجرائي والوظيفي.

(2) ومن التسميات الكثيرة (المتراصة، المتواضحة) الأخرى: التكييفانية (وهي ضراية، شمالة، إسهامية...)، الاتزانة الخلاقة، النضج الانفعالي، العقلانية المؤنسة المؤنسة، إلخ.

غير بعيد، دور اللاوعي : فقد توهموا أنَّ الوعي وحده (أو الإرادة، أو العقل) هو المفسّر، والقائد في الشخصية والسلوك والعلائق، والقوي المتحكّم. لا نستطيع إغفال المعيش، والمستور، والظليّ؛ ولا يغفل دور المخيال، والرمزي والنفسي.

3 - ذلك اللاوعي، تلك الأداة الفعالة، والتي كان قد أغفلها الدارسون، هو أيضاً موئل أو «مُهَجَّع» : إنه الهذا؛ إنه كالمخزن أو هو مجموعة التجارب الينبوعية والحوادث التأسيسية. إنه القطاع المظلم اللاواضح، ومجمل المبادئ والأحكام القسرية والطفلية في ذلك القطاع. اللاوعي الثقافي «محتوى»؛ وهو أيضاً معايير وقواعد بل هو أيضاً أسس معرفية وليس فقط قيمة.

4 - إنه لشأن تاريخي التمييز بين اللاوعي الثقافي العربي، واللاوعي الجماعي العربي. كذلك أيضاً، وبالتالي، بين اللاوعي الثقافي العربي واللاوعي الثقافي الهندي أو اليوناني أو غيرهما. . . وذلك التمييز، وهو لا يعني تقدماً في الرتبة أو في غيرها، فعل وفّر ظهوره تطور العلوم الإنسانية. كما أنه طريقة للدراسة التحليلية المقارنة؛ ومن ثم طريق إلى استيعاب (وتجاوز) اللاواضح واللاوعي، وشتى المكبوتات والينبوعيات أو التجارب والأفكار الأساسية الأصلية. لقد كان يجب علينا أن نحلّل، أكثر مما فعلنا في هذا الجزء وفي موسعتنا عموماً، اللاوعي الثقافي العربي في حدّ ذاته، في أدواته وقدراته، في إقامته للعلائق وتعويضه للحقل والنظر، في «السببية» التي ينشئها (وفق مبدأ المنفعة، أو اللذة)، في طبيعة المكبوتات وإمكان المعتم والقسري على التأثير والتحكّم وفرض الوصاية على العقل عينه والإرادة الواضحة المنظّمة.

5 - هل اللاوعي الثقافي العربي بنية خالدة، هل هو نسق ثابت، هل هو قوانين قَبْلِيّة وقوالب ناجزة تذكّر بالفكر الكائطي؟ لقد رفضنا، في هذا الجزء والجزء الأول على نحو خاص، اعتبار اللاوعي الثقافي مفهوم ما وراثياً، أو كينونة (كَيْنَة) مستقلة خارجة عن التاريخ والواقع، أو تصوراً ذهنياً مجرداً فوق الحس وخارج التجربة والتطور، أو مسلّمة مطلقة تنظّم وتؤطر وفق الجاهز الصارم.

6 - لقد كان إكترائنا الأول هنا، وباختصار، ليس تجميع الحوادث المكبوتة والتجارب والذكريات؛ ولا بالمدفونات عينها والمكوّنات الأولى (المدوّنات الكبرى، المملّقات) أو «المحتوى». فقد فعلنا شيئاً من ذلك في أجزاء سابقة (الكرامة الصوفية و...؛ صياغات شعبية...؛ إلخ). كما أننا جريئاً أن تنصبّ العناية أيضاً على ما هو

نظري، على طرائق عمل اللاوعي، على أدوات إنتاج اللاوعي، على بنيته، على قواعد سيره ومراحل صياغته لعمله وأحكامه، على الأسس والقواعد ومنطق العمل والنشاط، وعلى مبادئ الحركة والتحريك.

7 - اختلاف الحقل، اختلاف التاريخ والسياق أو القرآنية والإهاب، هو في صلب الأسباب التي أحدثت الاختلاف بين اللاوعي الثقافي العربي واللاوعي الثقافي في أي أمة هي اليوم شديدة التصنيع عريقة في الديمقراطية واحترام قيم الإنسان. واختلاف الحقل إذاً، وهو حقل نفسي اجتماعي تاريخي، يولد تغييراً في مواقف الأنا. إن الوعي البشري يردّ عامةً بشكل متقارب على حوادث متشابهة تجري في أمم أو مناطق مختلفة؛ لكن ذلك الردّ المتشابه يأخذ بالتمايز والتفارق بازدياد الاختلاف بين الحقول، وبتراكم التجارب التاريخية. بيد أن ذلك لا يعني أن الاختلاف غير خاضع للتفسير والنسبية، أو غير معرض للزوال والتطور والانتقال.

8 - بالغنا في قولنا في الجزء الأول أنّ الإنسان عندنا يشبه «خلية دينية»، وفي تشديدنا على اكتناز الأصطوري (الميثولوجي)، وفي إعطائنا لدور أساسي جداً للتعبدي أو الروحاني والديني حتى داخل الاقتصادي بل وفي صلب الاقتصادي، وفي تفسيراتنا باللاوعي لما هو محرك لمنظومة التعاملية والسلوكات والشخصية. في الإلحاف على ما هو شفهي وغير رسمي أو غير فصيح، وغير عقلاني وغير مدرّوس بمنهجية وتنظيم، زعمنا آنذاك ونزعم في هذا الجزء أيضاً (ولا سيما في الجزء المخصّص للألوهية والإنسان، والآخر المخصّص للرمزي والمخيال والتأويل) أننا «التقطنا» أو شخصنا «أنماط التفكير والسلوك» في الذات العربية. فذلك الصابر [الزبون، العميل]، كما بدا لنا على أريكة التحليل النفسي الإناسي، شديد التدين، مرتبط بتعاملية صارمة وبنبغيات شمّالة عامة، مُغْنٍ للطبيعة: معايير أخلاقية، وسلوكه تعبدي، ومعرفته الأعماق والأقدر حضورية (غير كسبية). ليس في هذه الخصائص للشخصية العربية المنوالية، القاعدية أو الغرارية، ثوابت ومسبقات ومسلمات، ولا مطلقات متحركة خالدة تُقْفِص وتؤطر بلا فكّك⁽¹⁾. وليس أبدياً المقال أنّ الشخصية العربية المنوالية عشاقّة للكلمة، عبادة للفظ السحرية والبيان، واثقة من قدرات الكلام الأصطورية... فالغناء للطبيعة وليس لتمجيد الجهد والكسب،

(1) وليس في هذا التشخيص جلة. فقد أكثر الدارسون من الإشارة إلى عمق البعد التعبدي في الإنسان الشرقي؛ وأشار آخرون إلى أنّ الإنسان عندنا حيوان متنبئ.

وتغليب الارتجال والبدئية السريعة والإلهام، ليسا قدرأ علينا ولا هما حتميَان.

8 - علينا أن ندرس ليس فقط، الإناسي (والأصطوري، والشفهي، والمعيوش، والعملي...). فقد كان الجزء الأول من هذه الموسعة متمحوراً حول الإناسي كقطب أول من جهة؛ وحول الثقافة الفصيحة (الرسمية، المدونة، المكتوب والمحمي والعالم أو الثقافة العالمية العارفة). ذاك أن السلامة في النظر تأخذ القطبين معاً، في وحدة حية مترابطة، في علاقة تضافرية تعاضدية. وهكذا يُفسَّر بتجارب (معارف أولى، كُتِبَ أساسية يُنبِغية أو معلقات) تعود إلى الجاهلية الكثير من السلوكات والأفكار العربية الراهنة؛ ويُفسَّر بالشفهي والمخيال والرمزي والمعيوش قطاع آخر من سلوكاتنا وتعامليتنا وعلاقتنا الراهنة. كما أننا لا نهمل تأثير فكر «المعلقات» (المدونات الكبرى الينبوعية) في الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللغة، والتفسير القرآني (والتربويات، والتعاملية، والواجبية...). على الراهن في الشخصية والوعي أو على المحرك اليوم للواقع والتوجه. يكشف لنا التحليل التاريخي أن «المعلقات الثقافية الإسلامية» ليست فقط مصدراً للفكر الإسلامي اللاحق؛ لقد صارت أيضاً عاملاً يؤثر بازدياد وأطراد وعلى نحو أقل فأقل عقلانية ووضوحاً. فمع الابتعاد عن عصر تلك المعلقات الأولى والأكبر (الشافعي في أصول الفقه، الخليل بن أحمد في اللغة والعروض، ابن سيرين في تفسير الأحلام، إلخ) كان تأثيرها يعمق شيئاً فشيئاً باتجاه التقديس والرهبة، باتجاه الانزلاق نحو اللاعقلاني ونحو اللاواعي، باتجاه الانطمار تحت الأصطوري والتدثر أو التسربل بالمتخيّل والرمزي والنفسي، أو بالاعتقادي والإيماني.

9 - يتكدس فينا التأثير اللاواعي للجاهلية، ثم للمعلقات الإسلامية الكبرى في اللغة والتعاملية والسلوكات، ثم لتجاربنا التاريخية الكبرى (الحروب الصليبية، سقوط الأندلس)، ثم للتناحر الداخلي والانشقاقات كما للتألف والاستمرارية في الزمان وللوحدة في المكان، للعناصر وللكل. وذلك على شكل طبقات حية متراكمة لا يلغي أحدها الآخر. لا يعني ذلك التأثير اللاواعي، أو تلك المنطقة المعيّمة، أن الفكر العربي بقي أو يبقى أسير المسبق واللاواعي، سجين المتشابه واللامتغير. لم يبق الإنسان العربي، أو الشخصية المنوالية والمألوفيات في السلوك والتفكير، هو هو بلا تطوير أو بلا تبدل وتقديم. وليست الثقافة العربية، المدونة والشفهية، مجرد تكرار واجترار. يُبْطِن الخطاب الذي ينكر علينا الاغتناء الفكري التاريخي، وتعمق الأبعاد الأساسية في شخصية الفرد والمجتمع والجماعة، وتعاقب الخبرات التاريخية والثقافية، والتقدم المتنوع الميسائي في

معرفة الذات والآخر والواقع . قد يكون ذلك التقدم مختلف الدرجة والرتبة عبر الأقطار والأزمان العربية ؛ لكنه يظهر ناصعاً بارزاً عند الرؤية الأجمعية والأخذ للشكل العام أو للوحدة والكل . هناك عناصر أكثر فعالية من غيرها داخل الوحدة الكلية : ولا بد من الإقرار بأن التغير في بعض العناصر (الأقطار أو الأمصار، بعض الحقب التاريخية) هو الذي كان يحدث التغير في البنية ؛ وبأن التغير في هذه البنية هو الذي كان يحدث أحياناً كثيرة التغير في العناصر الأولى ، وفي العناصر الثانوية أيضاً . . . والأهم ، بعد جُلّ ذلك ، أن ذلك التقدم لم يكن خطياً ، ولا هو آلي أو هندسي ؛ لم يكن ذا حركة مستقيمة استمرارية وبالحدة نفسها والقدرة داخل كل قطر أو عبر كلّ المراحل .

10 - انكفاء الفكر العربي على نفسه كي يدرس نفسه ، انقسامه إلى غرضٍ ودارس أو إلى فاعلٍ وموضوع ، برغم الصعوبات المنهجية والمقاومة اللاواعية ، ظاهرة جليلة المردودية والمشروعية . قدّم لنا ، في هذا المضمّر ، علم الحال ثم علم الصحة والمآل اتجاهاً للتحليل والنقد والاستيعاب :

أ / العمل باتجاه العودة إلى الذات لاكتشافها المستمر . الوعي بصورها عن ذاتها ؛
ب / العمل باتجاه تعميق المقوّمات التي تشكّل أسس الذمة العالمية للتكنولوجيا ومواكبتها ، أي بنقد (وتمثّل) المناهج التي أعطت وتعطي للقويّ راهناً للإنجازات الأخذة بالتراكم ابتداءً من الذرة حتى المجرة ؛
ج / العمل لكسر اللعبة التي إنحسرنّا فيها ، فأنحسرنّا . ربما يجد فكرنا مجالاً هو غير المجال الذي تقوده اليوم عقلانية القويّ ، وثقافته ، ومنظوراته للمستقبل . وفي هذا المجال المرغوب المجهول قد تجد ثقافتنا ما تستطيع أن تخلقه ، وأن تقدّمه للإنسانية والعقل وذمة الإنسان . وهذا ، إن لم تكن هنا شديدي التفاضل حتى السذاجة ، أو ضحية فلسفة تاريخٍ كسولة وتصورات لا واعيّة .

11 - كان العلاج موجّهاً صوب التعامل مع الأسباب حيناً ؛ ونحو الأعراض حيناً آخر . وتنوع أيضاً بحيث بدا قاصداً دعم السلوكات والقيم والحداثانية ، أو إعادة البناء ، بل والتقويض أو النفي . وفي كل ذلك يظهر أنّ العلاج المطوّل ليس هو الأوحّد ولا هو الكافي : ففي حالات عديدة يبرز لنا ، ويوضح كاف ، أنّ العلاج المختصر ، والعلاج السريع والسطحي ، طريقة توعّد بالشفاء وتحسين القدرة الإنتاجية والكفاءة في الأداء . ليس العلاج ، أو الفهم والشرح ، مقصوداً على استشفاف اللاوعي الثقافي العربي . ولكن لا يمكن لمناهج التعزيز والاطفاء أن تكون إلّا سطحية أو غير خطية إنّ لم تأخذ بالعناية

القصى قيمة اللاوعي الثقافي، ومكانته وموقعه. بدون تلك العناية يبقى العلاج غير جذري وغير شامل. لذا أبرزنا التشديد على أن توفير الصحة النفسية للفكر المنتج المخطط للتكيفانية، أو حيث تحقق الشخصية تعلم واستيعاب قيم الحداثة وما إليها من مؤشرات الاتزانة والإسهامية الحضارية، يفرض علاج الأنا وعلاج الحقل على نحو متعاقد تضافري، وبأساليب موجّهة ويطرائق غير موجّهة، سلوكياً ومعرفياً، بمرونة معاً وبالتزام... أخيراً، وبنبرة مؤكّدة ملخّصة، يشار إلى أن العلاج العام يتطلب منا، إن رغبتنا تفصيل بعض العيّنات، التغيير والتعميق في مجالات هي: إعادة التعليم، إعادة تعضية المجمل: من الموسيقى والألعاب والقراءة حتى إعادة تأهيل البيئة، والعمل، والعلائية، والصورة عن الذات...

12 - نلقت الآن، قبل إنهاء هذه الجلسات، لتساءل: إلى أيّ ميدان ينتمي عملنا، أو تحدّثنا المشترك، أو دعوتنا للعربي (وغيره، أيضاً) كي ينكفىء على داخله ليعالج انجرحاته. كيف يعي، ثم يغيّر، الطرائق اللاعقلانية في سلوكه وتفكيره، ونرجح موقعه ونمطه ثم مشاعره بالتوكيد الذاتي والرضى الايجابي عن حقله وإنتاجه؟ كيف يحقق توافقه الإسهامي مع المستقبلات وداخل الدار العالمية للثورات الفكرية والعلمية والتكنولوجية؟

هل يرتدّ مقالنا هنا إلى ميدان الصحة النفسية، والعلاج النفسي، أو إلى علم النفس المرضي والتحليل النفسي، وشتى ما يجابهه ميدان الطب العقلي أو، بحسب المصطلح الشائع، الطب النفسي؟ أم أن المعرفة المنظّمة التي رأيناها في هذا الكتاب تؤوب إلى دراسة «ملكات» العقل من حيث هو أداة منتجة أو طرائق ومبادئ، ومن حيث هو يفهم ويُفسّر، ومن حيث هو محاكمٌ لمنتوجه وللمضامين الفكرية أو للفعل والعلائق؟ لقد تولّى علم نفس تكوين المعرفة، أو علم النفس المعرفي، تلك الموضوعات. أنحن إذا نفع داخل الدراسة المنهجية للمستقبل (الغداة) إعداداً وتوقعات، أو تخطيطاً وتدخلاً إسهامياً في طبيعته ووظائفه ومساره؟ هل المستقبلات، لا سيما من حيث البعد النفسي وانجرح العقلاني فينا، هي عنوان «جلساتنا» هنا بين صابرٍ مفترَض وأدواتٍ تحليلٍ عقلانية؟ بين الذات العربية من جهة؛ واستشارة نفسية فكرية (أو تحليل نفسي اجتماعي، أو تحليل نفسي إناسي للثقافة) من جهة أخرى؟ يستدعى، بعد ذلك، أن مدرسة عربية في علم النفس، أو المنتج الفكري المسترشّد بالنظر التكيفي المقاصد والمستوعب للقطاع الظلي [اللاوعي، المعيش، العصاي، المنجرح، القسري، الطفلي، النكوصي، الاعتمادي...]، قد تكون هنا عاملاً معطاءً وأداة دقيقة الإنتاج والتوجيه.

مصطلحات

- الأدبية: أ/ القواعد الاجتماعية المنظمة لكل سلوك وعمر وإنسان، اللباقات و«آداب» التصرف لصاحب المهنة، ولالأب والولد والزوجة، للقائد والجندي والموظف، للزائر والمؤاكل، للمشي وعيادة المريض وللتحية... ب/ النظر الواعي في ذلك القطاع، أي الدراسة والبحث والتحليل. قا: التعاملية، التنبؤيات، الواجبة، أدب الدين والدنيا، قطاع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ميدان الحكيم والصايبا، أدب المرايا [الآينات]، الوعظة...

- الآليانية: الآلوية (بحسب بعض المؤلفين). ما خلفته الآلة والتكنولوجيا في أبعاد الإنسان وسلوكاته، في علاقته وتواصلته؛ وفي المجتمع والفكر والرؤى (را: machinisme). الآلية، الآلانية.

- الاجتهادانية: النزعة (الفلسفة، المنهجية أو الميل الواعي) لتوسيع الاجتهاد بحيث يمتد إلى الشؤون الحضارية الراهنة كافة، وإلى علم المعرفة وطرائق إنتاجها، وإلى دينا القيميات والجماليات. فلسفة الاجتهاد الجديدة، أو فلسفة الاجتهاد المحدث. الحركة الحضارية التي تتمثل بالتجديد والتحديث، بالمساعي للاجتهاد وإعادة بناء الذات، والتي كان من أبرز حَمَلَتها: الطهطاوي، خير الدين، الأفغاني... تسمية أخرى لعصر النهضة.

- الأحاديثية: أ/ مجمل الأحاديث النبوية بغض النظر عن صحة بعضها أو ضعف بعضها الآخر. المقصود تأثيرها في الفكر والممارسة، وسلطانها على الرمزي والايديولوجي، وعلى اللاواعي وفي المخيال. ب/ القطاع المهم بتلك الأحاديث أو بدراساتها، وتماطلتها، وتحليلها وتفسيرها...

- اختزال: اختزال الإنسان (أو الفكرة، المرأة، الجسد، قطاع ما...). تقليصه، إحالته، خفضه، إغفال أو حذف لبعض الأبعاد. قا: التثنية، التثيؤ، أوردة الإنسان إلى شيء ومتاع.

- أشمولية: رؤية إزائية، كُلية، شَمَالَة. نظرة عامة ملخّصة.

- الإصاحخة: طريقة أو الكيفيات التي يصخي بها الإنسان السَّمْع.

- أَسْطُورَة: أسطورة، لكن بالمعنى الراهن الغني وغير التبخيسي. ميثة. أَسْطَرَة، تَأْصُطَر؛ أَسْطَر، يَؤْصُطِر.

- أَعْمُومَة: généralité.

- الاقتصَادَانِيَة: الحركة التي تعطي عامل الاقتصاد كل قدرة على التفسير أو التغيير.

- الْإِنْسَانَانِيَة: الإنسانية (بحسب بعض المؤلفين). مذهب في الإنسان (هو ما نسّم (humanisme/).

- الانصِدَاء: إيكولاليا. الإرجاع اللاواعي أو القسري لفكرة ترد أمام الصابر؛ الانصداء كلامي وحركي (عملي). التصادي.

- الانفجَارِيَّات: هي في المعارف والعلوم؛ ولا سيما في السكان. الاكتظاظ أو التراكم المستمر التكديسي للاختراعات، والدقة، والتوغلات، والتغيرات المتلاحقة المدوَّخة.

- أَنْفَس: animer؛ أعطى نفساً لشيء غير حي، غير ذي نفس.

- الْأَهْوَائِي: منطق الهوى أو الرغبات والانفعالات؛ المثال (الخطاب، التفكير، الرؤية) المحكوم مسبقاً بالعنديات (را: الذاتي والذاتاني).

- الْأُولِيَّائِيَة: القطاع الفكري والمعيوش المكْرُس للأولياء، والعرفانيين، والأقطاب الصوفيين (الأبدال، الغوث، صاحب الزمان، القطب...). بالإضافة إلى التحليلات والتفسيرات المتعلقة بهذا الشأن. وميدان الأوليائية يدرس الظاهرة الباطنية، والحُدُسيات...؛ ويبحث في الشروط الموضوعية التي تحقق بروز واستمرارية تأثير تلك الظاهرة؛ وتقييم القوانين المتحركة في تفسر ظاهرة الولي، وتأثيرها اللاواعي، وترابطها مع غيرها من المتغيرات الاجتماعية والدينية والاقتصادية. (قا: علم الكرامة الصوفية، علم المعيشات والشفهيات، علم البطولات الإنسانية).

- الْإِيَادَة، الْإِيَذِيَة: حركات اليد أثناء الكلام ومن أجل التوصيل غير اللفظي أو المصاحب لما هو كلامي.

- أَيْسَة: كَيْنَة، كَيْنُونَة (؟)، إْنِيَة = Wesenheit, entité. ليس أَيْسَة، أو كَيْنَة، مستقلة قائمة بذاتها: المجتمع، الحرية، العقل، الذات العربية، الدولة.

- الْأَيْسِيَّات: الْإِنِّيَّات، أُونطولوجيا، علم الكائن، علم الموجود، الموجوديات، الكينونيات.

- الْبُونِيَة: الْقُرْبُعْدِيَة، الدَّئُونَانِيَة (دنا: اقترَب؛ ابتعد)، المسافة أو المشاحة التي تقع بين المتخاطبين، وفي التواصل عموماً. (را: الأرض، الفضاء الشخصي للكائن، علم المجاورة (proxémique).

- التَحْلِيلُ أَنْفَس: التحليل النفسي.

- التداولية: براغماتيقا. استعمال اللغة عند المتكلم والسامع. الكيفيات والاستعمالات والمقصودات حين التعبير والأداء أو التواصل بواسطة اللغة.
- التفاضلي: تبادل الغذاء والتعزيز. قا: الدهايبائية، الكَرْفَرَة، الحركة الميَّاسة أو الميسائية.
- التغييرانية: العمليات المتكاملة المتناقحة، القائمة على العقلانية والتجريبية، من أجل إحداث التغيير المخطط الهادف. النزعة للتغيير طبقاً لخطّة مسبقة وداخل «مذهب» أو نظرية. قا: التكييفانية، علم الحال وعلم المال، المستقبليات.
- التكييفانية: عمليات التكيف الإسهامي والمقاصدة إلى تأمين الصحة العقلية، والرضى الإيجابي عن الذات، والاتزانة الخلاقة الدينامية؛ ذلك في الشخصية كما في الجماعة، وفي الحقل كما في المؤسسات.
- التلصيقانية: الصهرانية. الاتجاه المنهجي المنظم لتلصيق كلمتين، أو أكثر، بحيث ينجم عن ذلك ولادة كلمة جديدة بعيدة عن الجذر اللغوي لكل منهما. حركة توليد أنسال جديدة من الألفاظ بواسطة مزاجية جذرين لغويين، أو خارج فعل التوالد والاشتقاق والتكاثّر الذي يحصل في الكائنات الوحيدة الخلية.
- التناضح: تبادل النضح.
- التناقح: السيرورة التي تنقح نفسها بنفسها، وبالتبادل مع الظواهر الأخرى. تبادل التنقيح وإعادة الضبط والتعضية، التنظيم والضبط.
- الثُفاف: إصابة (انجراح، توغك، اضطراب) في الثقافة (قا: النُفاج، الرُحام، الفُساح [خواف الفسحة أو الأماكن المتسعة].
- ثيمة: Thème.
- الجسدانية: نظرية مُمنهجة في الجسد أي في الجسم البشري. النزعة العقلية لإعادة تعضية الرؤية للجسد، خطابه، وتواصله غير اللفظي، وموقعه، وتعريفه للإنسان، و وحدته الحية المتكاملة مع الروحي أو النفسي والاعتباري.
- جَمْعَن: Socialiser.
- الحداثانية: فلسفة الحداثة، التنظير في قضايا الحداثة، إن في الإنسان أم في الحقل أم في القيم، في المعرفة كما في الالتزام والفعل السياسي.
- الجِداججة: دراسة (ميدان، علم) طرائق ودلالات النظر عند المتكلم والسامع، التواصل أو التعبير غير اللفظي بواسطة العين.
- الحَرَكيّات: الحركياء = الكَرْحيّات: Kinésique
- اللدائني، اللدائي، اللدائية: Subjectiviste, Subjectif, Subjectivité.

- قَوَّتَن : Subjectiviser .

- الرُّشْدَانِيَّة : الكثير الرُّشد والنُّضج (المعنى المعهود)؛ الفلسفة (أو النظرية، الرؤية، المنهجية، النزعة...) الراشدة. را: التكييفانية، الصحة العقلية، خصائص الشخصية المعاصرة... الفلسفة العقلانية.

- رَوْحَن : Spiritualiser .

- السُّلَاك : مَرَض في السلوك، انحراف سلوكي .

- شِيْمَاء : Shéma . ومن المتداول: الاسكيم، الأخطوط، الخطاطة، الخطوط الكبرى أو العريضة، رُسَيْمَة، صُورَة... شَيْمًا Schématiser .

- شِيْمَة : Schème . صميمة، بحسب قسم علم النفس في كلية الآداب (الفرع الأول) - الجامعة اللبنانية .

- الصُّبَاعَة : حركات الأصابع أثناء الاستماع أو الكلام، لغة الأصابع أو تعبيرها لتوضيح الأداء وإبراز الكفاءة... (را: التداولية، الميمياء، الإيادة) .

- الصَّنَافَة : مبحث التصنيف. إقامة التقسيم طبقاً لمنهج علمي أو لدراسة منظّمة [متعضّية] .

- الطَّيْعَانِي : Naturaliste .

- الطَّيْعِي : Naturel .

- العَالَمِيَّة : اشتقاق من: العالمين. العالمين مصطلح يعني جميع المخلوقات الذين أتوا أو سيأتون. مجموعة الناس (الأحياء والأموات). را: المسكونية، الدعوة الموجهة إلى كافة العالمين [الكأفّية]... .

- عُصَاب التكرار: التكرار القسري... القهري = القُهَار = عمل يشعر صاحبه أنه مقاد إلى تكراره بلا إرادة في معظم الأحيان Compulsion .

- العَقْلِيْمَانِيَّة : العقلية المؤمنة؛ ظاهرة العقل المتّيج المُحَاكِم والفاهم، المحلّل والمقارن والمجرّب، دون التخلّي عن الإيمان الديني أو غير الديني. تظهر العقليمانية، بدرجات مختلفة، عند كائناً في مصادراته [مسلماته] الثلاث؛ في فلسفة برغسون [للمثال] وأضرابه. وهي الاتجاه الأعرض والأكثر تمثيلاً للمتزوج الفكري وللسلوك في التراث العربي .

- العِلَاجُتَنَس : العلاج النفسي .

- العِلْمُجَنَس : علم الجنس .

- علم الرضات الاستعمارية = علم الانجراحات الاستعمارية: الدراسات، طبقاً لمناهج العلم،

للمظاهر والرواسب المتعلقة بالاستعمار ورغباته في الاستمرار. علم مرتبط بعلم الحضارات، وبلاستراتيجية، وبرؤيتنا للذات والآخر... (قا: ردود الفعل الراهنة في وجه الاستشراق).

- علم اللاعقل: ما هو انفعال ووجدانيات، ذاتي وعنديات، غير منطقي، غير علمي، أسطوري، سحري... ميدان يدرس ما هو في السلوك والفكر، في الإنسان والمجتمع، غير عقلي.

- علم المعيشات: علم ما هو مطبق، نافذ، في واقعنا سلوكاً وفكراً. علم لما هو شفهي ومرند إلى الذاكرة الجماعية (الأسطورة، السحر، اللاعقل، الكسل، مجتمع اللادولة...).

- العلمتنفس: علم النفس.

- العلميات: علم العلم (فلسفة العلم؛ الأبستمولوجيا)، العلماء.

- العلمياتي: العلمائي: épistémologue.

- الأفكار: انحراف في الفكر؛ اضطراب، اختلال، انجراح فكري...

- قياستنفس: قياس نفسي، الروائز القياستنفسية.

- المصلحانية: النظرية [الاتجاهات المنظمة العقلانية، المخطط الفكري] التي تجعل مصلحة المجتمع [الإرادة العامة العليا، مصالح الاكثرية] هي الموجّه والأساس، الأولى والأولى، وليس مصلحة السلطة أو النص.

- المعرفيات: المعرفياء، علم المعرفة. الغنوصولوجيا.

- الواقعية: علم المواقع... طوبولوجيا.

- المعرفياتي: Gnoséologique. العالم، [الاختصاصي، العائد إلى] في مجال علم المعرفة. المعرفياتي.

- الموضوعي: Objectif.

- الموضوعانية: Objectivisme.

- الموضوعية: Objectivité.

- نفسانيات: نفسانياء، علم النفس، العلمتنفس.

- نفسي اجتماعي: نفسي اجتماعي.

- النقدانية: الحركة الفكرية المنهجية للنقد الاستيعابي، المؤثر المُقلِّد، الهادف أن يكون فلسفة أو رؤية مذهباً شمّالة - النزعة لتغليب النقد الممنهج المنظم، ولرفض المألوف والسهل في النقد السهل غير المستقر على رؤية واحدة.

- النمطية: طيبولوجيا. من المتداول: التميّط، النمطيات، علم الأنماط.
- نمطاًصل: أرختيب: نمط أصلي، ينبوعي، متأصل أو يهتدي إليه الإنسان في حضارات متباعدة أو مختلفة في الزمكانية. قرّضية موضحة لفرضية اللاوعي الجماعي، أو اللاوعي الثقافي.
- الواقعية: المذهب الواقعي / Réalisme (قا: الشخصية، الوجودانية، الوضعية...).
- الواقعة = Réalité. الواقعي = Réel.
- الوعظانية: النزعة العقلية أو الرؤية المُمَنّهجة في دراسة قطاع الوعظ والوصايا، الآداب [النبغيات، قواعد اللياقة في السلوك وفي التعاملية] والمرايا، الحكم ومحايسن الكلام - التفكير الوعظي المنحى والقصد، تغليب التحريض على التحليل أو المقاربات طبقاً للمناهج المعروفة في الإنسانيات. الكتابة التي تعجّش وتحمّس، تحفّز وتستحث. (الوعظة: علم الوعظ. المبحث أو الدراسة لذلك الميدان) -

الفهرس

الموضوع	ص ص
مُقَصَّرات	4
تقديم	12-5

الملف الأول

علم إعادة الضبط أو علم الصحة النفسية للفكر والسلوك
في الذات العربية

مدخل: مأساة ما بين واقع التعلم وأمل التجاوز	17-15
الفصل الأول: جلسة إعداد عام	
- مقدّمة في مناهج الإنتاج أو في العمليات الإجرائية والأدوات	49-19
الفصل الثاني: تبصرة في ميدان الثقافة والفكر	
أو في اختلالات السلوك والوعي	62-51
الفصل الثالث: انجرافات وظواهر مَرَضِيّة في مسار الخطاب الراهن نحو	
التكيفية الإسهامية	104-63
القسم الأول: لوحة تشخيص ومحاولة نِمَاطة	99-64
القسم الثاني: أشمولة وكلمة راغبة	102-99
خلاصة	104-102

الملف الثاني

إضطرابات وظيفية: اللاعقلاني وتضخم الانفعالي
أو اللاعلمي واللامتمايز في الحقل والشخصية والعلائقية

عند المقاربة الأولى: المَرَض النفسى إنجراف ثقافي	110-107
--	---------

194-111	الجلسة الأولى: تشخيص: إجابات وصراعات في الشخصية والمرجعية . . .
	الجلسة الثانية: تكسر واستيعاب تكييفات سلبية وفاترة - ناقصة
216-195	أولا متميزة، في الجسدي والعقلي والاجتماعي
200-196	القسم الأول: مَهَّدات جلسة جديدة متمركزة حول وعي الصابر وعقله وإرادته
216-200	القسم الثاني: طاقات غير مستمرة وتوجهات عامة محببة غير منظَّمة
	الجلسة الثالثة: إعادة تعضية الشروط الاجتماعية والبُنى المادية من أجل الصحة
240-217	النفسية للفكر أو في سبيل تحرير الإنسان

الملف الثالث

الاتجاه إلى العقلانية الراشدة أو النضج الانفعالي (التكيفية في الأنا والنحن والتواصل)

248-243	مدخل: مُهَّدات وأعمومات
267-249	الجلسة الأولى: الانجراحات المعهودة في العائلة والمدرسة وتجربة المراهقة
263-250	القسم الأول: بين الصراع والناضج في العائلة والمدرسة
267-263	القسم الثاني: من مشكلات النضج في تجربة المراهقة
267	إبانة سريعة
285-269	الجلسة الثانية: مُمَرِّضات المرأة في فضاءنا الاجتماعي الاقتصادي اللامتوازن . .
	الجلسة الثالثة: إنجراحات الحرية - في الفرد والمجتمع والتواصل -
306-287	مانعة للصحة العقلية والتكيف الخلاق
290-298	القسم الأول: إنجراحات في الوعي الثقافي، الحرية والانغلاب
294-290	القسم الثاني: رواعب تزييفية للحرية، أمراض واستلابات
303-295	القسم الثالث: الخطاب الراهن في الحرية
324-307	عند العتبة
330-325	مصطلحات

صدر للمؤلف

1 - موسّعة التحليل النفسي الإنساني للذات العربية؛

- 1 - التحليل النفسي للذات العربية - أنماطها السلوكية والأسطورية، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1987.
- 2 - الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم - القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ دار الأندلس، ط 2، 1983.
- 3 - الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينّة للذات العربية - من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ ط 2، دار الأندلس، 1983.
- 5 - (*) العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانة. إزاء الباطنية والأولائية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1979 (ناقد).
- 6 - قطاع البطولة والنجسية في الذات العربية - المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، بيروت، دار الطليعة، 1982 (ناقد).
- 7 - صياغات شعبية حول المعرفة والخصومة والقَدْر - المهاد الأناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1983.
- 8 - في التجربة الشالفة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة - مباحث في المجتمع وأمام الله والقَدْر، بيروت، دار الأندلس، 1983.
- 9 - التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1985.

(*) لم يصدر الجزء الرابع؛ وهو بعنوان: الألوهية والإنسان في الذات العربية.

10 - الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1988.

11 - الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري (**)، بيروت، دار الطليعة، 1988.

12 - اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، نحو إعادة التعضية للسميائي واللامتياز والظلي في المجتمع والفكر، بيروت، دار الطليعة، 1991.

13 - انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، في الصحة العقلية والبحث عن التكيف الخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1992.

2 - علم النفس والصحة العقلية:

- مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 6، 1987.
- تاريخ علم النفس (مُترجم)، بيروت، دار الأندلس، ط 6، 1986.
- مناهج علم النفس (مُترجم، بالشارك) بيروت، المنشورات العربية، طبعات تصويرية كثيرة.
- حقول علم النفس (بالاشتراك مع د. م. سليم)، بيروت، دار الطليعة، 1986.
- أحاديث نفسانية اجتماعية ومُبسّطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت، دار الطليعة، 1986.

3 - إسلاميات وفلسفة:

- الفلسفة الوسيطة (مُترجم)، دار الأندلس، ط 3، 1982.
- التفسير الضوفي للقرآن عند الصادق - الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع السني، بيروت، دار الأندلس، 1979 (نافذ).
- الفلسفات الهندية - قِطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1983.

(**) سَقَط من العنوان: ومدرسة الاجتهاد الحضاري.

- مُشجّر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالتشارك مع الأب الدكتور فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة، 1980.
- أغوستينوس - مقدمات في العقيدة المسيحية وفي الفلسفة الوسيطة، بيروت، دار إقرأ، 1983.
- صراع التيارات المتشددة وعمر فروخ، بيروت، دار الأندلس، 1985.

4 - أبحاث بالفرنسية:

- 1 - La théorie pédagogique et la psychologie de l'enfant chez Avicenne.
صدر في : دراسات، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 9، 1981.
- 2 - Fondements de la pensée socio-politique arabo-musulmane.
صدر في : Mélanges، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1984.
- 3 - Formes de la pensée socio-politique arabo-musulmane.
صدر في : دراسات، الجامعة اللبنانية، 1987.
- 4 - Activités et Oeuvres socio-politiques d'Avicenne.
صدر في : تقديم «القانون في الطب»، لابن سينا، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1987.
- 5 - L'Economie dans la pensée philosophique arabo-musulmane.
صدر في : Mélanges، الجامعة اللبنانية، 1989.

انجرافات السبوك والفكر في الذات العربية

● لوحة تشخيصية للانجرافات والرضات التي ولدها الوعي بالوضع المأزوم، والقلق حيال الوجود والمآل، وخيبة الأمل من المجتمعات العربية الخاصة والمجتمع العربي الكلي، من الدولة الخاصة والدولة الكلية.

● من ذلك التوتر تنهض طروحات التضييد (قانون مجيء الوعي والمسمى للحل)، وتتحين أليات العلاج والإتقاء، داخل التكييفائية أي التخطيط للصحة العقلية في الفكر والسلوك والعلائقية.

● وعينة لما هو غير مباشر أو جيلي، دفاعي وناقص، في عمليات الضبط والإشقاء إن في جهاز الشخصية، أم في ديناميات المجتمع والفعل المدني ولا سيما السياسي.

● دراسة تعقّية لما هو غير متوافق مع خصائص المعاصرة أو الإتزانة في الشخصية: السلبي والفساتر، المرّضي واللامتياز، القسري واللاواعي، الإيديولوجي والتسلط، المظمور والمعتم...

